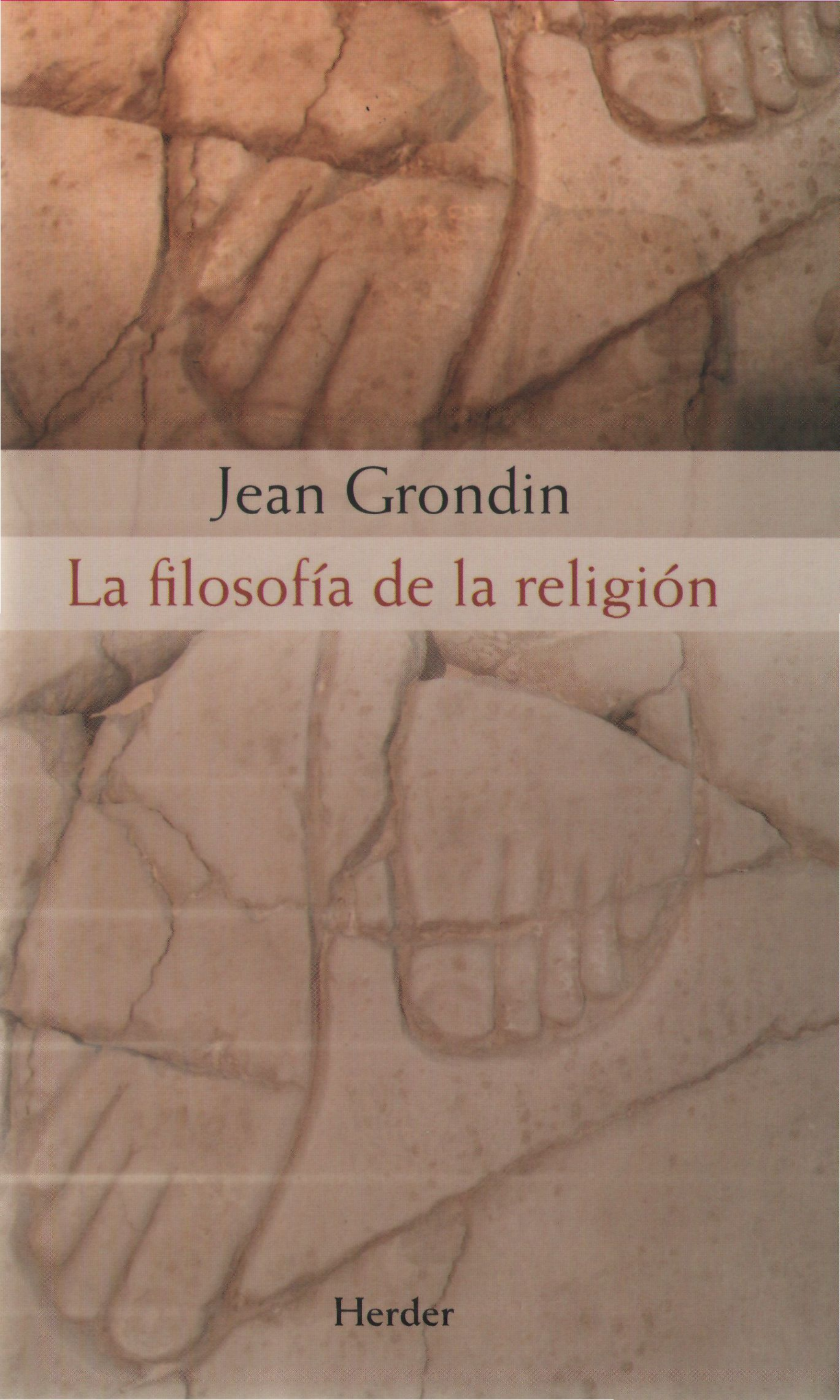
Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

Jean Grondin

LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Traducción de Antoni Martínez Riu

Herder

Título original: La philosophie de la religion
Traducción: Antoni Martínez Riu
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

ISBN: 978-84-254-2655-1

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B - 20.670 - 2010
Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

A Solange

Índice

Introducción

Religión y sentido de la vida

La religión propone las respuestas más fuertes, antiguas y vivas a la cuestión del sentido de la vida. Por este motivo, no puede no interesar a la filosofía en la búsqueda de saber que ésta lleva a cabo. El objeto supremo de la mayoría de las religiones, Dios, representa, por su parte, una de las mejores respuestas a la pregunta filosófica sobre por qué existe el ser y no la nada, mientras que la otra respuesta posible consiste en decir que el ser surgió del azar. En la religión precisamente se ha articulado, y de un modo infinitamente variado, una experiencia de la vida que reconoce en ella un trayecto dotado de sentido, porque esta vida se inscribe en un conjunto que lleva una dirección y tiene un fin y un origen. Esta dirección y este origen pueden estar determinados por poderes naturales o sobrenaturales, por una historia que hoy podemos calificar de mítica, pero en todo caso se le reconoce a la vida estar sostenida por algo superior, que se constituye de un modo totalmente natural en objeto de veneración,

culto y reconocimiento. Hay en ella una respuesta a la cuestión del sentido de la existencia, que siempre ha apasionado, y a veces también ha irritado, a la filosofía, de Platón a Bergson, Heidegger o Lévinas.

Sólo hay tres tipos de respuesta posibles a la difícil pero clamorosa pregunta por el sentido de la vida:

1) Las respuestas religiosas o espirituales en sentido amplio, aquellas que reconocen, de manera natural o reflexiva, que la existencia está religada (*religare* es una de las etimologías del término «religión» antiguamente propuestas, y poco importa que sea fantasiosa) a un poder superior; y no es un error decir que estas respuestas han prevalecido en la historia de la humanidad, en casi todas las culturas y épocas.

2) Hay respuestas laicas más recientes. No siempre rechazan la existencia de una trascendencia, pero apuestan ante todo por la bondad humana. Hay dos grandes variantes: una forma más utópica y humanista y una versión más hedonista e individual. La respuesta humanista a la pregunta por el sentido de la existencia aspira al mejoramiento de la condición humana. Quiere reducir el sufrimiento y luchar contra la injusticia, porque supone que la vida humana representa un fin en sí y que su dignidad merece ser defendida. En esta versión hay realmente respuestas del todo honorables, que constituyen la «religión» más o menos declarada de nuestras sociedades avanzadas, aunque presuponen todas las respuestas religiosas, de las que toman préstamos importantes al hablar de la dignidad humana o de la injusticia que hay que combatir, pero también cuando sueñan con una liberación que está por llegar.

Las respuestas más hedonistas, por su parte, proclaman que hay que disfrutar de esta vida porque es la única que se nos ha concedido. Con toda evidencia, está ahí presupuesta la respuesta religiosa, o más bien su ausencia: como no hay horizonte superior ni trascendencia, hay que aprovechar plenamente esta vida. La fuente de nuestra felicidad ha de ser, en esta versión, el placer o la felicidad inmediata. Agustín no se equivocaba cuando indicaba que también aquí se trataba de religión (*De la verdadera religión*, 38.69): quienes rechazan los bienes intemporales veneran de hecho las cosas temporales porque de ellas esperan la felicidad. No siempre se admitirá, pero hay en ello realmente una forma de «religión», es decir, un culto y una creencia en algo que nos hará felices.

3) Hallamos, en fin, «respuestas» a la pregunta por el sentido de la vida que consisten en decir que la vida no tiene sentido (o que la pregunta está en sí misma mal planteada). Pero, una vez más, si se juzga que la vida no tiene sentido o que es absurda, es porque se rechaza que posea un sentido *religioso* o trascendente, realmente creíble y verificable. Respuesta del desengaño, lúcida en ciertos aspectos, porque recoge la plena medida del mal y del incomprensible sufrimiento de la existencia, pero que no

responde verdaderamente a la pregunta: ¿para qué vivimos?

En cuanto a los que juzgan que la pregunta está mal planteada, hay que interrogarlos acerca de cómo convendría plantearla. La pregunta puede expresarse seguramente de otra forma, pero no es posible concebir una existencia del *homo sapiens*, es decir, de un ser vivo consciente de su condición, que no se plantee, en el grado que sea, preguntas sobre el sentido de su breve permanencia en el tiempo, aunque tales preguntas deban quedar abiertas (y será así más para la filosofía que para la religión). En este sentido, Agustín decía, en el comienzo de sus *Confesiones*, que el hombre era un enigma para el hombre. La filosofía brota de ese enigma, sin ignorar que la religión busca darle respuesta.

La tarea de una filosofía de la religión es meditar acerca del sentido de esta respuesta y del lugar que ella puede tener en la existencia humana, individual y colectiva. La filosofía de la religión quiere ser por ello una reflexión *sobre* la religión, sobre su esencia y sus razones, o hasta sobre su sinrazón. Pero aquí el doble sentido del genitivo, o del complemento del nombre, en la idea de una «filosofía *de* la religión» nos da que pensar, en cuanto el genitivo en «el miedo del enemigo» *(metus hostium)* puede expresar a la vez el miedo que tenemos de los enemigos (genitivo objetivo) o el miedo que los enemigos tienen de nosotros (genitivo subjetivo). El propósito de una filosofía de la religión no es solamente reflexionar, desde la distancia, sobre un objeto particular, como se hace en una filosofía de la cultura, del arte, del derecho o del lenguaje. También el genitivo subjetivo requiere ser tomado en consideración: acaso haya algo parecido a una *filosofía propia de la religión misma*, una vía de sabiduría, si se quiere, que la filosofía, en su propia búsqueda de la sabiduría (es el sentido del término *philo-sophía*), no debe desdeñar y de la que tiene que aprender algo: ¿y si hubiera tal vez más sabiduría en la religión que en la filosofía misma?

I

Religión y ciencia moderna

La filosofía reconoce sin inconveniente alguno que la religión ofrece las respuestas más poderosas a la pregunta por el sentido de la existencia, pero sabe también que estas respuestas han perdido hoy día su evidencia. Pero no por doquier, por cierto, porque la nuestra es también una época de resurrección de lo religioso en diversas formas, a pesar del pronóstico, erróneo, de su próxima desaparición: ascensión poderosa de los fundamentalismos, protagonismo mediático de los papas y de las grandes figuras religiosas, proliferación de espiritualidades eclécticas, retorno de la religión en los países del Este (y también en China), hasta hace poco ateos, persistencia, en las sociedades avanzadas, de las preguntas últimas y de la creencia (en un sondeo del 2008, el 92 % de los norteamericanos decía creer en Dios).

Si se dice que la religión ha perdido su evidencia, es que se la mide según el patrón del saber experimental y científico, el cual se ha impuesto en los tiempos modernos como la vía privilegiada, si no

exclusiva, de la verdad, y al cual la religión no puede realmente satisfacer, puesto que sus orígenes son más antiguos que la ciencia. La religión supone elementos de fe, de tradición, de rito, parece obedecer estrictamente al dictado de necesidades subjetivas y remitir a lo indemostrable: todos ellos son elementos que minan su credibilidad a los ojos de la ciencia moderna. Pese a permanecer fuerte, con una fuerza que parece formar parte de su misterio, la religión se ha convertido en un asunto cada vez más problemático a los ojos de la filosofía.

Mucho tiene que ver la conciencia histórica de los dos últimos siglos, con la innegable pujanza de relativismo que ella implica: nunca se ha tenido tanta conciencia de la multitud de religiones (en el momento actual se han contado más de 10 000 denominaciones) y de la diversidad de sus orígenes culturales e históricos. Esto tiene como efecto la relativización del mensaje religioso mismo: ¿cómo se puede sostener que una sola religión encarna *la* vía privilegiada de la salvación? Las religiones que lo hacen, las que insisten en la unicidad y el carácter sobrenatural de la revelación a la que se remiten, tal como les invita a hacer su tradición, corren el riesgo de aparecer, a causa de esta relativización histórica, difícilmente rechazable, por otra parte, como crispaciones y reacciones algo desesperadas.

Ciertamente, se habla mucho, pero desde hace poco, de la «*experiencia* religiosa», precisamente debido al ascendiente que ejerce el modelo científico, pero la ciencia tiende a ver en esa experiencia una forma *débil* de saber, que se apoya en la simple creencia o en la apuesta, para hablar como Pascal. Pero ya el hecho mismo de hablar de «apuesta» presupone un modelo matemático muy apreciado por la ciencia moderna, el del cálculo de probabilidades, como lo sabía también Pascal: ante la eternidad que nos espera y la duración irrisoriamente corta de nuestra vida, es mejor aceptar el riesgo de la fe, que tiene el mérito de ofrecer un consuelo aquí y ahora, a la vez que nos promete una felicidad eterna, que no cabe comparar con la felicidad y el consuelo que uno puede esperar en esta vida: «Y así, nuestra proposición tiene una fuerza infinita cuando hay que aventurar lo finito [...] y [...] se puede ganar lo infinito» (*Pensamientos*, fr. 233 [Brunschvicg]). Aquí se presupone el marco de la ciencia moderna con sus exigencias de cálculo y rentabilidad. La religión se considera aquí, hasta cierto punto, como si fuera una «hipótesis» (científica), que algunos adoptan porque responde a sus necesidades más o menos confesadas, pero que otros rechazan porque dicha hipótesis no satisface en absoluto las normas de la ciencia. La religión aparece entonces como un asunto privado o subjetivo, que depende de los gustos, o de las apuestas, de cada uno. Porque el conocimiento «objetivo» de la realidad procede sólo de la ciencia.

El horizonte del pensamiento, bastante reciente, que ve en la religión una construcción cultural que se añade a una realidad, a la que únicamente la ciencia física sería capaz de conocer, es propio del nominalismo. El nominalismo es una respuesta a la cuestión de saber qué existe en realidad: «existir», para el nominalismo, es ser más bien que no ser, es decir, estar realmente en el espacio, existencia que nuestros sentidos atestiguan y que nuestros instrumentos pueden medir. Esta mesa o ese libro existen, por ejemplo, porque yo los veo ante mí. No siempre somos conscientes de ello, pero la noción de existencia que propone el nominalismo es relativamente reciente. Para el nominalismo sólo existen realidades individuales, materiales, perceptibles, por tanto, en el espacio y en el tiempo. Así, para el nominalismo, las mesas y las manzanas existen, pero los unicornios, los ángeles o Papá Noel no existen; son ficciones. Las nociones universales tampoco existen, son sólo nombres (*nomina*, de donde viene su apelativo) que sirven para designar a un conjunto de individuos que poseen tal o cual característica común, individualmente observable.[1] Hay ahí una visión de las cosas tan evidente y que determina de manera tan

1. C. Panaccio, «La question du nominalisme», en A. Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, vol. 1, 1989, pág. 566.

poderosa nuestro pensamiento, que nos olvidamos de que se trata de una concepción muy particular de la existencia: la que da prioridad exclusiva de ser a la existencia individual y contingente.

Hay por lo menos otra concepción del ser que es más antigua y contra la cual se elaboró pacientemente la concepción nominalista. Según la perspectiva de la concepción moderna y nominalista, y a fortiori para nuestro tiempo, que es una época de un nominalismo incondicional, se trata de una concepción que parece sumamente extraña. Es la concepción que comprende el ser no como existencia individual, sino como manifestación de la esencia, cuya evidencia sería anterior. Esto nos parece incongruente porque, para nosotros, la esencia es segunda, se sobreañade, por abstracción, a la existencia individual. Pero esta concepción fue propia de los griegos, de Platón sobre todo, para quien lo individual posee una realidad de segundo grado. Lo individual es efectivamente de segundo grado con relación a la evidencia más luminosa de la esencia (o de la especie, puesto que se trata del mismo término griego: *eidos*) a la que representa: así, por ejemplo, un ser humano o una cosa bella no son sino la manifestación (¡aunque efímera!) de una esencia o de una especie. La esencia, como indica perfectamente su nombre *(esse)*, encierra el ser más completo, porque es el más permanente.

Esta concepción, que nos parece tan insólita, se mantuvo sin embargo en el pensamiento occidental hasta el final de la Edad Media. Empezó a ser cri-

ticada por los autores denominados nominalistas, entre ellos Guillermo de Ockham (finales del siglo XIII-1350). No deja de ser irónico que su motivación fuese en principio teológica: consideraba que la omnipotencia divina, de la que el Medievo tardío tenía una conciencia viva, parecía incompatible con un orden eterno de esencias, que de alguna manera sería una suerte de límite de la omnipotencia. Si Dios es omnipotente, puede en cualquier momento alterar el orden de las esencias, hacer que el hombre sea capaz de volar o que los limoneros produzcan manzanas. Para Ockham, las esencias no son, pues, sino nombres que sucumben a su proverbial navaja.

Esta concepción fue impugnada en su época (entre otras cosas porque parecía incompatible con el dogma de la eucaristía, en la que la transformación de la esencia es crucial), pero ha terminado, de un modo lento pero seguro, triunfando en la época moderna hasta el punto de eclipsar totalmente la otra manera de ver la existencia. De modo que no existen, para la modernidad, más que entidades individuales y materiales. Conocer estas realidades, ya no es conocer una esencia, sino constatar regularidades o leyes en el seno de las realidades individuales, puestas como primeras. Esta concepción de la existencia impregna de parte a parte la ciencia moderna, y no sorprende que haya dominado su pensamiento, que puede llamarse «político», en el que la preeminencia del individuo se impone cada vez más como la única realidad fundamental.

Este nominalismo va a la par con la atención que la ciencia moderna presta a lo inmediatamente comprobable. Los conceptos y las ideas que interesaban a la ciencia tradicional se han vuelto todos dudosos y segundos. Incluso las ciencias humanas, que han pasado a ser «sociales» en el transcurso de este proceso, tienen necesidad de positividades individuales y espacialmente observables. Las ideas no son ya manifestaciones del ser, sino hechos de sociedad, que imaginamos pueden ser objeto de una observación empírica. Se calca aquí en las ciencias humanas una concepción del ser evidentemente tomada en préstamo de las ciencias de la realidad física (a la que se reduce en lo sucesivo todo ser).

Ni que decir tiene que este nominalismo se muestra particularmente ruinoso para la religión y para una justa comprensión de ella. ¿Es una perogrullada decir que, en un marco nominalista, las realidades de la religión —la existencia de lo divino, por ejemplo— han de constituir un problema? ¿Existe Dios como existe una manzana o una hormiga? Ciertamente no. En consecuencia, Dios no existe para una cierta modernidad, o existe únicamente como una superstición inventada por el cerebro humano.

La concepción que hacía del ser, o de la existencia, una manifestación de la esencia, por extraña que pueda parecer, no padecía esas dificultades, porque para ella la existencia individual y contingente era siempre algo derivado. La existencia de lo divino no constituía, pues, ningún problema para esa concep-

ción, porque ella era primera. En cuanto a la fe, era menos una cuestión de elección personal del individuo que un atenerse a la evidencia de la esencia divina, un saberse envuelto por su fidelidad, que no tenía nada que ver con una decisión que fuera ante todo nuestra.

Una filosofía de la religión no puede ignorar este horizonte nominalista, el propio también de la ciencia moderna, que hace de la religión un asunto problemático. Pero aquélla sabe también que la religión es más antigua que la ciencia (cuya aparición fomentó entre los griegos al enseñar que el mundo formaba un cosmos ordenado) y que por consiguiente se articuló independientemente de ella. La ciencia tampoco ignora que esas formas digamos arcaicas de lo religioso sobreviven con relativa facilidad en la era de la ciencia, mientras que otras formas de saber, de experiencia o de fe que pueden denominarse precientíficas no han sobrevivido: subsisten, si acaso, aquí o allá, pero prácticas como la astrología o la alquimia casi han desaparecido. La modernidad ha pensado durante mucho tiempo, y piensa a veces todavía, que a la religión le espera la misma suerte. Pero esto no se ha producido. La religión sigue siendo una forma muy viva y poderosa de existencia humana. Esta sorprendente vitalidad de lo religioso en el mundo contemporáneo, en el que los grandes líderes morales, de Gandhi a Juan Pablo II, pasando por Martin Luther King, Elie Wiesel, Óscar Romero, el dalái lama, la Madre

Teresa de Calcuta y el *abbé* Pierre, son frecuentemente personajes religiosos, da que pensar. ¿A qué se debe esta fuerza de lo religioso, cuya actualidad no parece estar desmentida, sino todo lo contrario? Por lo menos, se puede decir que es testimonio de una experiencia de la vida que excede el marco restringido del nominalismo.

A la sombra de este problema se desarrolla toda filosofía de la religión.

2. *¿La religión ha sido superada por la ciencia moderna?*

Es evidente que la ciencia ha puesto en aprietos a varias representaciones religiosas del mundo: el mundo no fue creado en seis días (sino en una ínfima fracción de segundo), el *homo sapiens* desciende verdaderamente del simio, con el que es genéticamente afín, y Galileo tenía razón. Es también innegable que el agnosticismo, e incluso podríamos decir el ateísmo del mundo moderno, está profundamente marcado por la concepción científica del mundo, según la cual la religión no representa más que una forma de superstición, cuyo abandono sería provechoso para la humanidad.

Sin embargo, no hay ninguna duda de que las religiones se han mantenido en el mundo moderno «pese a todo». En nombre de la ciencia moderna se ha proclamado ordinariamente la muerte de la reli-

gión, o se la ha declarado pasada de moda, ilusoria y hasta peligrosa por los mismos filósofos, y así la consideran todavía, de tanto en tanto, algunos autores recientes. Cada uno es libre de ver en ella la supervivencia de una credulidad supersticiosa, pero la persistencia de lo religioso en el mundo es un hecho. Son más bien las ideologías que han querido suplantarla, y entre ellas el marxismo, las que han envejecido. De modo que Hegel (1984 [1821-1831]: I, 144) no se equivoca cuando dice que hay que pensárselo dos veces antes de oponer la propia autoridad a la de la religión, porque se opone uno entonces a una autoridad universalmente reconocida.

Se puede invocar también el testimonio de los mismos científicos en nombre de los cuales se pretende hablar. Evocaremos solamente aquí el caso de Albert Einstein, por una parte porque es muy conocido y, por otra, porque fue una de las mayores inteligencias de la humanidad. La revista *Time* le declaró recientemente la persona más influyente del siglo XX y hasta del segundo milenio, lo cual no es decir poco. En un texto muy célebre, y también muy claro, aunque muy poco conocido, dice: «Sostengo que el sentimiento religioso cósmico es el motivo más fuerte y el más noble de la investigación científica».[2] Texto desconcertante para algunos, pero que no se debe a la pluma de un científico de

2. A. Einstein, *Mis ideas y creencias*, Barcelona, Bosch, 1980, pág. 34.

poca monta, ni al más piadoso del mundo (Einstein era judío, pero no muy practicante, incluso nada practicante). Más tarde explicó el sentido de ese sentimiento religioso cósmico: «Si hay algo en mí que pudiera ser llamado "religioso" sería mi admiración sin límites por las estructuras del universo en la medida en que puede ponerlas de manifiesto nuestra ciencia».

Esta convicción de que hay en el mundo una «razón superior que se revela en el mundo de la experiencia» traduce para Einstein la «idea de Dios». En su ensayo de 1934, *Mein Weltbild [Mis ideas y creencias]*, no duda en afirmar que «la ciencia sin religión está coja, la religión sin ciencia, ciega». Pero el Dios de Einstein no es un Dios que se interese mucho por la suerte de los hombres: «Creo en el Dios de Spinoza, que se revela en el orden armonioso de lo que existe, y no en un Dios que se preocupa de la suerte de las acciones de los seres humanos» (telegrama dirigido al rabino Goldstein en 1929). Einstein explicaba la razón en su libro de 1934: «No puedo imaginarme a un Dios que ajustara su vida de acuerdo con la experiencia de la mía. No quiero y no puedo pensar en un ser que sobreviva a la muerte de su cuerpo. Si en un espíritu se desarrollan ideas de este tipo, lo juzgo débil, temeroso y estúpidamente egoísta».

El interés de este testimonio está en recordar que no es del todo justo sostener que la religión haya quedado desarbolada por la ciencia moderna (aun

cuando Einstein criticara de buen grado, por otra parte, la debilidad y la credulidad de la mayoría de las creencias religiosas). Podemos recordar también que quien formuló la hipótesis del Big Bang fue un sacerdote católico, Georges Lemaître (1894-1966), aunque le dio otro nombre. Esta idea de una expansión creciente del universo después de su súbita aparición fue tomada a broma por el astrónomo Fred Hoyle (1915-2001), que había declarado que no creía en esa teoría ridícula de un Big Bang por el que el universo habría empezado con un gran estallido. La expresión quería ser irónica, pero acabó siendo aceptada por la comunidad científica.

No entraremos aquí en un debate con las ideas de Einstein o de Lemaître, pero mantendremos que muchos de los mejores científicos están lejos de excluir toda perspectiva religiosa. Pero nos parece igualmente importante subrayar que no lo hacen *en calidad de científicos*, esto es, apoyándose en resultados de investigación constringentes. Cuando Einstein habla del sentimiento religioso cósmico, lo hace como filósofo. Hace entonces filosofía de la religión, y no filosofía de la ciencia. Pero también es obligado ver que eso mismo hacen los científicos más nominalistas, sin duda más numerosos, que estiman que la ciencia vuelve caduca toda forma de religión, al ser ésta reducible a una forma de superstición. Para ellos, no hay diferencia real entre la cienciología, el islam o el cristianismo: se trata de visiones erróneas de lo real que abusan de la credulidad de la gente.

También aquí el científico se sale del terreno de sus competencias, el de la adquisición de conocimientos metodológicamente verificables en un ámbito dado del saber. La filosofía de la religión puede aceptar valiosas enseñanzas de los científicos ateos, creyentes y agnósticos, pero puede recordarles que las consecuencias metafísicas que tienen tendencia a sacar a partir de sus descubrimientos, aureolados por su estatuto de científicos, no proceden en absoluto de la ciencia, sino del campo de la filosofía de la religión, al que queremos aquí introducir.

II

El vasto campo de la filosofía de la religión

Los debates que acabamos de recordar sobre ciencia y religión lo confirman, si es que había necesidad de hacerlo: la religión es hoy día objeto de las pasiones más fuertes, lo cual atestigua por lo menos su vitalidad, y más teniendo en cuenta que se trata de cuestiones cuyos desafíos capta de inmediato el común de los mortales.

La religión es, seguramente, el lugar de todas las paradojas. En ocasiones se la denuncia como una forma de *alienación*, y en otras es vivida, y se presenta ella misma las más de las veces, como una promesa de *liberación*. Quimérica para unos, es para otros lo más seguro, fundamental y apreciable que puede haber. Unos la estigmatizan como raíz de todos los conflictos y todas las guerras, declaradas en nombre de una pretensión exclusiva de poseer la verdad absoluta; otros reconocen en ella un mensaje de paz, fraternidad y amor, que constituiría, de forma más o menos tácita, la base de nuestras sociedades democráticas. Se repite a porfía que la religión

debe limitarse a la esfera personal o privada, pero, aunque más raramente, también se trata de ella en la plaza pública. Parece como si la separación entre Iglesia y Estado fuera necesaria sólo por razón de una intimidad más antigua que no se alcanza a percibir. Incumbe a la filosofía de la religión ver con mayor claridad en este asunto.

La filosofía de la religión puede ser varias cosas. En su sentido más esencial, que seguiremos aquí, quiere ser una reflexión sobre el hecho religioso, sobre su sentido, sus razones, sin ignorar el genitivo subjetivo inherente a la idea de una «filosofía de la religión», dispuesta a reconocer a la religión misma una forma de filosofía, y hasta de racionalidad, es decir, una vía que lleva a la sabiduría. La disciplina se interesa entonces por las grandes cuestiones religiosas (el sentido del culto, Dios, la fe, la Iglesia, las prescripciones morales) y por todo lo que los filósofos han podido decir sobre estas cuestiones. Hay ahí un campo inmenso, porque *todos* los filósofos, desde la Antigüedad hasta nuestros días, han tenido algo importante que decir sobre la religión. El campo de la filosofía de la religión coincide entonces, poco o mucho, con el de la filosofía misma.

A Dios gracias, es posible entender la filosofía de la religión en un sentido más preciso: puede 1) focalizar la atención en una cuestión más concreta (la esencia de la religión, Dios, la inmortalidad, que son ya temas de un calado enorme); 2) entenderse como un análisis y hasta como una justificación

de los fundamentos «filosóficos» de la religión en general —Kolakowski 1985: 16: «Lo que la tradición anglosajona llama filosofía de la religión abarca *grosso modo* el ámbito que desde la Edad Media se conoce con el nombre de teología natural, esto es, el examen racional de cuestiones teológicas sin referencia a la autoridad de la revelación»; ésta era también la convicción de Hegel (1984 [1821-1831]: I, 3)— o bien de una religión en particular (hay también una filosofía del judaísmo, del islam o del budismo); 3) interesarse también por *todas* las religiones y todas las formas de lo religioso, incluidas las formas de religiosidad contemporáneas, más o menos fragmentadas y habitualmente desafiantes frente a las religiones oficiales, en nombre de una «espiritualidad» que pretende ser más auténtica.

Todas las religiones es seguramente demasiado. Hemos recordado que existen en la actualidad cerca de 10 000 denominaciones, que sin duda poseen rasgos comunes; ahora bien, una filosofía de la religión que pretendiera abarcar fenómenos tan diversos como los ritos funerarios del neolítico, la mitología azteca, el hinduismo (que es a su vez plural) y los «nuevos movimientos religiosos» se reduciría a la consideración de banalidades.

Una filosofía de la religión consagrada a una religión concreta sería, por otra parte, demasiado poco, porque nadie puede hacer abstracción en la actualidad de la pluralidad de lo religioso. Pero sigue siendo verdad que la mayoría de los filósofos que

se han inclinado por la religión lo han hecho dando preferencia a una de ellas en particular, por lo general la suya, por el hecho de conocer muy mal el resto. Platón y Aristóteles sólo pueden presuponer a los dioses de su tradición. Agustín no puede elaborar sino una sola «doctrina cristiana», mientras que otros autores como Maimónides y Averroes intentan conciliar la filosofía con sus propias confesiones, el judaísmo y el islamismo respectivamente. Es difícil hacer filosofía de la religión sin presuponer una religión, que no podrá sino corresponder a una de las innumerables formas de lo religioso.

Es forzoso confesar que esto sigue siendo silenciosamente verdadero, aun cuando la filosofía de la religión no pretenda referirse a una sola en particular y quiera remitirse a la objetividad más absoluta. Para decirlo sin ambages: el cristianismo ha dejado de tal manera su impronta en la filosofía y en la reflexión sobre lo religioso que continúa determinando, se reconozca o no, la reflexión sobre la religión. Ciertamente, el mismo cristianismo se ha alzado sobre bases a la vez judías y griegas, pero podemos hablar aquí, en un sentido que pretende ser lo más neutro posible, de una *influencia o de un ascendiente del cristianismo* en la concepción de lo religioso.

Según esta representación tácitamente cristiana, la religión: 1) remite ante todo a la *fe personal;* 2) esta religión, engastada en la metafísica, cree en un Dios único, trascendente y eterno; 3) se traduce en un *culto* definido; 4) promulga *preceptos morales*

(los diez mandamientos, el sermón de la montaña, la casuística); 5) se encarna en una *institución*, casi política, una «Iglesia», con su jerarquía de clérigos, sacerdotes, rabinos o chamanes, y hasta su jefe; 6) se define a través de dogmas, o artículos de fe, los cuales se supone, por último, que 7) están inspirados por *textos sagrados*, transmitidos por revelación y mantenidos por tradición.

Nada más fácil que mostrar que estas categorías no se encuentran en todas las religiones, ni mucho menos. Esto no quita que quien se interese por otras formas de lo religioso buscará en ellas espontáneamente una forma de *creencia*, una *concepción de lo divino*, un *rito*, una *moral*, una *jerarquía*, *dogmas* y *escrituras* más o menos «sagradas» (que vagamente se suponen también cuando interviene la transmisión oral, o por el recuerdo o la tradición, como será las más de las veces en formas de religión que no conocieron el privilegio de la escritura). El estudio empírico de las religiones nos hace saber pronto que ciertas religiones no conocen realmente la noción de creencia, otras ignoran la idea de un Dios trascendente, o único, otras carecen de jerarquía, de dogmas o de textos sagrados, o bien no imponen preceptos morales obligatorios. El esquema cristiano no pierde su fuerza por buscar, *nolens volens*, en otras «creencias» (término que ya no es inocente) equivalentes «por defecto» de lo que el cristianismo nos ha acostumbrado a encontrar en una religión. Y esto sigue siendo verdad aun cuando el cristianismo sea atacado con fiereza (determinada religión se revalorizará, por ejemplo, porque en su caso *no* supone una moral rígida, o dogmas o jerarquía). Como se trata de un hecho histórico, no implica una influencia que deba combatirse a cualquier precio cultivando un sentimiento anticristiano, bastante difundido, por lo demás, pero de este hecho hay que levantar acta en el marco de una filosofía de la religión. Concretamente: desde la imposición del cristianismo como religión del imperio romano, el cristianismo ha dominado la reflexión filosófica sobre la religión. Los únicos que eludieron esta influencia fueron los filósofos musulmanes, como Al-Farabi, Avicena y Averroes, o Maimónides por parte del judaísmo, y los filósofos que se abrieron a las religiones orientales a partir de la Ilustración, aunque estos últimos a menudo lo hicieron para huir del paradigma cristiano.

No obstante, una filosofía de la religión puede marcar los límites de este ascendiente partiendo de lo que los filósofos *griegos* dijeron del fenómeno religioso. Es verdad que una interpretación de la filosofía griega de la religión sigue siendo, sin que seamos siempre conscientes de ello, tributaria del horizonte cristiano, mas lo que los griegos supieron decir no lo es. Pero hay otra razón que nos moverá a partir aquí de los griegos: aunque nadie puede decir con exactitud cuándo se manifestó por vez primera el hecho religioso —suponiendo que existe de él una forma única—, no cabe duda, por más que

alguna vez se niegue, de que la filosofía nació en el mundo griego. Ahora bien, esta filosofía estuvo precedida y fue hecha posible por una «mitología» que planteaba que el orden del mundo se debía a los dioses, sabios y benevolentes. La idea de un orden del mundo, de un *cosmos* al que el hombre debe conformarse, ha sido prefigurada por la religión. De esta idea de un *orden del mundo*, justamente, intentará la filosofía dar razón.

La reflexión filosófica sobre la religión es así el reconocimiento de una deuda y una *procedencia.* La religión ha precedido a la aparición de la filosofía y ha hecho posible su búsqueda de sabiduría, de racionalidad y de felicidad. Pero antes de tratar sobre los griegos, importa calibrar la *esencia* de la religión y de su *universalidad.* Porque la cuestión filosófica fundamental de una filosofía de la religión es intentar comprender su esencia.

III

La esencia de la religión: un culto creyente

Se podría decir de la religión lo que Plotino y Agustín dijeron del tiempo: mientras nadie nos pregunta en qué consiste sabemos más o menos de qué se trata. Pero cuando alguien nos plantea directamente la pregunta, dejamos de saberlo. Y es que la religión puede ser todo y su contrario. Se dice a menudo que se trata de un «sistema de creencias en algún tipo de trascendencia». Pero no es difícil hallar religiones que no suponen ni sistema ni trascendencia y que no se reconocen tampoco como una creencia.

El fenómeno religioso adopta formas tan variadas que los investigadores en ciencias sociales de las religiones renuncian a menudo a definirlo. Verdad es que el ambiente actual, nominalista, rechaza cualquier discurso que se refiera a la *esencia* de las cosas, como si se tratara de una mala palabra. Se asocia entonces, de manera caricaturesca, la esencia a una idea algo platónica, intemporal y de una constancia absoluta. Si algo nos enseña el estudio de las religiones es que la religión difícilmente corresponde

a algo idéntico en todas las culturas. Cierto, pero si se habla de formas plurales de lo *religioso*, en singular, lo religioso debe corresponder a alguna cosa. Por eso, la cuestión de la *esencia* de la religión, lejos de buscar una idea a priori, quiere responder a una pregunta más elemental: ¿de qué se habla cuando hablamos de religión? ¿Qué es lo que se mantiene en el fenómeno religioso a través de todas sus metamorfosis? Si no hubiera en ellas algo común, el término «religión» no tendría ningún sentido. Y si ese algo no continuara siendo enigmático, la filosofía no se interesaría en ello.

La filosofía de la religión puede reconocer ahí su cuestión principal: trata ante todo de la esencia de la religión a fin de comprender lo que es, cuáles son sus elementos y razones. No se interesa directamente por los índices de práctica en una sociedad determinada (como puede hacerlo la sociología de la religión), ni por una forma concreta, positiva y confesional de creencia (como lo hace la teología), ni por las formas inmensamente diversas de lo religioso (que competen a la antropología y a la ciencia comparada de las religiones), ni por la importancia cultural, o hasta política, de la religión en nuestra cultura (que interesa a una filosofía de la cultura), sino por lo que es fundamentalmente la religión, por su esencia.

1. Enfoques esencialistas y funcionalistas

Se diferencian por lo general dos grandes enfoques de la religión, el funcionalista y el esencialista, aunque en absoluto se excluyen mutuamente.

El enfoque funcionalista plantea que la religión existe porque llena una función más o menos evidente para quien la practica, pero transparente para quien la estudia desde el exterior. Su enfoque, fecundo en sí, es por lo general genealogista y causal: la religión se explica a partir de algo o, según la fórmula consagrada, y más crítica, «no es otra cosa que…». Aquí, la religión no se considera un fenómeno autónomo u originario; se la reduce a algo que la razón puede explicar mejor y que sólo ella puede descubrir.

La respuesta a la pregunta por la función o el porqué de la religión es también plural. He aquí un resumen, no exhaustivo, de esas explicaciones funcionalistas, todas las cuales conllevan un núcleo de verdad:

1) La religión habría servido para *explicar los fenómenos naturales* en una época en la que no existía ciencia; de ahí proviene su recurso a los poderes mágicos y demoníacos. La religión es vista, en este planteamiento, como una pseudociencia, o una forma de animismo, caduca tras la llegada de la ciencia. Esta interpretación funcionalista de la religión se encuentra, en la Antigüedad, en Epicuro y en Lucrecio, pero es también una lectura que Auguste Comte

(1798-1857) popularizó cuando distinguió el estadio religioso (primitivo) del estadio positivo (científico) de la humanidad. Esta concepción se mantiene fuertemente arraigada en el imaginario popular, que ordinariamente piensa que la religión ha quedado suplantada por la ciencia (pero ya hemos visto que la opinión de los científicos sobre esta cuestión es bastante más matizada).

2) Otra explicación percibe en la religión un intento de *explicar la obligación moral:* hay que obrar moralmente *porque* se trata de un mandamiento divino. La religión propone en este caso una justificación vertical de la moral que permite asociarla con recompensas y castigos: se obra moralmente, por ejemplo, *porque* se espera una felicidad futura. El fenómeno religioso se explica aquí a partir del sentimiento moral, al que se lo considera más originario y auténtico que aquél. No se dice esto siempre para desacreditar la religión: pensadores como Rousseau y Kant dirán que los mandamientos morales puede ser vistos como mandamientos divinos, pero que su origen es puramente moral. El sello divino les confiere una dimensión de esperanza, que sería algo así como una plusvalía, sobreañadida a la moral.

3) Argumentando casi en la misma línea, se percibe a menudo en la religión un intento de *justificar o explicar un orden social y político* o la función que en él tienen los gobernantes (faraones, reyes), los sacerdotes o una casta particular. Se trata de una

filosofía de la religión que encontramos tanto en los manuscritos del joven Marx como en *La genealogía de la moral* (1887) de Nietzsche o el *Tratado teológico-político* de Spinoza. La religión, ordinariamente considerada opio del pueblo, se reduce en estos casos a un fenómeno sociológico, político o ideológico que se considera más originario.

4) En la misma línea de esta idea de proyección y de ilusión, las lecturas más psicoanalíticas ven normalmente en la religión un fenómeno de transferencia (Dios es el padre que debe proteger de la incertidumbre de la existencia al niño que siempre somos), que vendría a ser, según Freud (1927), un fenómeno de neurosis colectiva con un punto narcisista. La religión, creada por nuestros antepasados, que eran más ignorantes y míseros que nosotros, para hacer frente a la abrumadora potencia de la naturaleza y paliar la impotencia humana ante ella, se convierte aquí en un fenómeno de sublimación, de represión, en una palabra, en una ilusión que la ciencia puede hoy día esclarecer, curando así a la humanidad de su propia neurosis.

5) Hay una última forma de explicación funcionalista corrientemente admitida y que Freud presupone: de acuerdo con ella, la religión nace ante todo de la angustia ante la muerte, que la conciencia humana no podría soportar. La religión sería entonces una ceguera voluntaria frente a la finitud humana y la nada que supone la muerte. Para poder extenderse, esta forma de explicación presupone el

horizonte del individualismo moderno y la importancia que concede a la vida, y a la supervivencia, de la persona humana. No es seguro, sin embargo, que se aplique a todas las formas de religión: ciertas formas de budismo exaltan preferentemente la desaparición de la individualidad en la serenidad del nirvana, y las formas más antiguas de judaísmo, así como de otras religiones, no parecen conocer la idea de otra vida después de la muerte.

2. El carácter inmemorial de lo religioso

Las explicaciones funcionalistas dicen todas algo que resulta valioso para una filosofía de la religión: ¿quién negará que hay en la religión una parte de consuelo y de proyección, que ella ofrece «explicaciones» de las cosas que ya no se sostienen, o que a menudo es el reflejo de una constelación social o ideológica? Encontramos aquí elementos de una crítica a la religión (incluso si no todas las perspectivas funcionalistas son necesariamente críticas), por lo que cabe pensar que la religión puede apropiárselos, y a fortiori una filosofía de la religión si quiere llegar a un mejor conocimiento de su propio objeto.

Pero no convendría olvidar que *la crítica de la religión ha formado siempre parte de la experiencia religiosa misma.* Esto es particularmente evidente en la tradición de las religiones del Libro, en las que

cada una se funda en una crítica de la que la precede. La religión judía estigmatiza el culto de los ídolos de los egipcios y de ciertos cultos judíos infieles a las prescripciones de Moisés (el becerro de oro y todas las imágenes están proscritas en nombre de la trascendencia absoluta de Yahveh). El Nuevo Testamento denuncia, por su parte, la práctica excesivamente legalista de los judíos. El islam critica a su vez las aberraciones de la religión cristiana, su noción de la Trinidad y la idea de que Dios pueda tener un hijo. En cuanto al protestantismo, nace de una crítica a una versión esclerotizada del catolicismo y padecerá él mismo diversas reformas. Nada es más religioso que la crítica de la religión. Y eso es también verdad de las críticas radicales de la religión: se condena a la religión porque se tiene una idea de salvación más rigurosa que al hombre le está permitido esperar. Se puede sacar de ahí una lección importante para una filosofía de la religión: sólo se puede criticar la religión cuando se tiene una cosa mejor que proponer, una religión mejor de alguna manera.

También es lícito preguntarse si la religión sólo sirve para explicar las cosas y para llenar una función. Podría ser que hubiera en esto todavía una visión algo científica de las cosas. Las interpretaciones funcionalistas presuponen, en efecto, que toda creación cultural debe corresponder a una función precisa. Y si esto no es así, es porque hay una dimensión de la religión que remite a algo que «está desde siempre ahí». Hay, efectivamente, más

o menos en todas las religiones una tradición que se perpetúa, las más de las veces de manera irreflexiva: la religión se expresa a través de costumbres ancestrales, ritos, relatos que se repiten de un modo natural. No es, pues, necesario que la religión hay sido inventada una buena mañana por espíritus malignos que querían justificar su poder o abusar de la credulidad de sus fieles. Esto se ha producido sin duda en algunos casos: ha habido charlatanes y gurús que han sido simples estafadores (fenómeno que tampoco se limita al mundo religioso). Pero, en general, la parte de la tradición, de la memoria y de las costumbres que «está desde siempre ahí», demuestra su potencia en la historia de las religiones. Aquí, el individuo no se halla en la posición de aquel que escoge a la carta lo que le conviene o lo que responde a sus necesidades; se integra más bien en un culto transmitido. Es lo que podemos llamar el «pasado anterior» de toda religión, su anterioridad respecto de la conciencia.

¿Surgen todas las religiones de la sola necesidad de creer? Si podemos dudar de ello es porque las religiones han existido mucho antes de que surgiera la cuestión del porqué y de su porqué, y mucho antes, sin duda, de que la creencia hubiera sido expresamente reconocida como tal. El sentimiento de la anterioridad inmemorial de lo religioso forma parte de una realidad transmitida y que se integra en una tradición de la memoria. Sin duda los hombres han sido en todos los tiempos «crédulos», y lo son todavía, pero ¿depende la religión únicamente de esta credulidad? El judaísmo, como se sabe, remite más a la pertenencia a un linaje y a una tradición que a la fe (lo cual, por otra parte, es más la norma que la excepción en la historia de las religiones). En el judaísmo, el papel de la tradición es más importante que el de la fe, y la idea de credulidad no tiene ningún sentido.

Nos damos cuenta especialmente de que las interpretaciones funcionalistas se reducen a interpretaciones esencialistas: decir que la religión no es más que esto o aquello es hablar de su esencia, de lo que es en el fondo, que es lo que en definitiva se pretende descifrar. No podemos, por tanto, eludir el enfoque esencialista, una reflexión sobre lo que constituye lo propio de la religión, por inconmensurable que sea su diversidad.

3. Los dos polos de la religión

Son dos las dimensiones que parecen fundamentales y específicas de la religión: el culto y la creencia.

No es esto algo evidente de por sí, pues son dos aspectos cuyo peso relativo rechazan a veces los especialistas. Ni que decir tiene que, para los modernos, la dimensión del culto parece a menudo secundaria (el único culto verdadero, dirán Rousseau y Kant, es el del corazón). La modernidad asocia fácilmente el culto y el rito a prácticas hasta cierto punto

mágicas, de las que la verdadera religión debería prescindir. Prefiere vincular la religión a la noción de creencia, siendo ambos términos casi intercambiables: habrá tantas religiones como creencias. Para la modernidad, la religión remite más a una creencia que a un culto, y a éste lo ve como la consecuencia de aquélla (los que creen en Moisés, Jesús o Mahoma guardarán los cultos instituidos por ellos o por quienes los siguieron).

Simplemente, esta insistencia en la *creencia* apareció muy tardíamente en la historia de las religiones. Los especialistas recuerdan con frecuencia que las religiones más antiguas no habrían conocido esa dimensión de la creencia. Éste sería el caso de las religiones griega y romana, como insiste en decir Pierre Gisel (2007: 54s):

> En la Antigüedad grecorromana, la cuestión de la creencia no es pertinente. Lo religioso se refiere a una relación con el cosmos, hecha de sabiduría y de mesura, ligada a la condición de lo humano. Diversas narraciones y mitos, transmitidos por los poetas, relatan esta relación o la escenifican; cuentan el mundo de diversas maneras, y en ninguna de ellas hay nada que creer. [...] En relación con el cosmos, la religión antigua es por naturaleza ritual. Hay ritos que se han de poner en práctica, acompañados por mitos. Los ritos han de realizarse en un lugar determinado, deben ser practicados por todos, sea uno extranjero o esté de paso, de no ser así puede sobrevenir la peste o cualquier otra catástrofe cósmica. Hay un rito que se debe realizar, sin compromiso creyente ni conversión.

Gisel tiene razón al recordar que la religión antigua era más ritual y cívica. En casi todas las religiones antiguas se enumeran prácticas y formas de culto que jalonan los grandes ritos de paso, el nacimiento, el ingreso en la comunidad, el matrimonio, los ritos funerarios, pero también los ciclos de la naturaleza (solsticio, luna llena, etcétera). Estos cultos llevan a cabo múltiples tareas, infinitamente variadas, de conmemoración, pacificación y comunión que se expresan frecuentemente mediante sacrificios de animales y, a veces, de humanos. Esos ritos, colectivos y participativos, administrados por las autoridades religiosas, adivinos, druidas, arúspices, los cuales ocupan con frecuencia posiciones políticas, ejercen una función que puede a menudo llamarse *propiciatoria:* tienen como finalidad procurar que los dioses, o las fuerzas de la naturaleza, sean propicios y benevolentes. Los sacrificios más «expiatorios», por medio del chivo expiatorio (Lv 16,22), cumplen una función análoga.

Las espiritualidades modernas, aunque no excluyen toda forma de culto, ven preferentemente en la religión un asunto de convicción personal (en la que podríamos advertir un efecto del cristianismo y del acento que éste pone en la fe). Al remitir al compromiso, la religión se convierte entonces en

un asunto cada vez más privado, incluso exclusivamente privado. En su *Carta sobre la tolerancia*, de 1689, Locke dirá de toda religión que es un asunto interior: «La vida y la potencia de la verdadera religión residen en la convicción plena e interior del espíritu: y la fe no es fe sin creencia». Es ésta una idea, para nosotros, bastante trivial, pero no habría entendido nada acerca de ella un pensador griego o un sacerdote quechua.

Si podemos decir que las religiones más antigua se centraban sobre todo en el rito, las formas más recientes de religión insisten sobre todo en la creencia, siguiendo los derroteros del cristianismo. Pero podemos partir de la idea de culto —por ser más antigua— y reconocerle una dimensión fundamental. Sin duda, se nos ha hecho un poco extraña, pero sobrevive de manera importante en la idea de un *culto del alma*, que las religiones de la creencia han mantenido y hasta ahondado. La noción de culto viene del verbo *colere*, que quiere decir «cultivar». En su sentido más agrícola, se cultiva un terreno para hacerlo más fértil y, en el caso del culto religioso, para hacerlo fecundo para la divinidad. Todo culto implica, pues, incluso inconscientemente, un culto de sí mismo, en la medida en que el *homo sapiens* que toma parte en un rito lo hace con un determinado espíritu, sabiendo o notando *(¡sapiens!)* que se trata de un culto que tiene sentido. En este aspecto, la religión puede ser considerada un *culto creyente*, en el que normalmente participa una comunidad.

Se puede hablar aquí de los dos *polos* del culto y de la creencia para subrayar que lo religioso puede tender tanto hacia uno de ellos como hacia el otro: la religión más arcaica es con toda evidencia más ritual, mientras que las religiones modernas *y* conscientes de sí mismas como religiones se considerarán sobre todo creencias. Pero un polo no orienta sin tener en cuenta al otro: una creencia implica un compromiso, un cierto trabajo sobre uno mismo, por tanto, una forma de culto o de práctica, que puede limitarse a una plegaria silenciosa, una lectura o una mirada sobre la vida; asimismo el culto, que no necesariamente tendrá que reflejarse como creencia, implica una cierta orientación de la existencia en un sentido determinado: un rito no se cumple sino sintiéndolo —y, por tanto, creyéndolo— como algo que significa.

4. Un sentido de la vida traducido en símbolos

El culto creyente, que es lo que constituye a toda religión, supone una dimensión *simbólica*. Realiza acciones y ritos cuyo alcance va más allá de los gestos mismos: se sacrifica una oveja para conseguir que los dioses sean favorables igual que se bautiza a una persona con el agua para lavarla de sus pecados.

La palabra «símbolo» viene del verbo griego *symbállein*, que quiere decir «concurrir, fusionar»: expresa una fusión *entre lo dado y lo que significa* (el agua

y la purificación). El mundo de la religión es de entrada un mundo simbólico *que quiere decir algo* y que por consiguiente tiene sentido. Esta dimensión simbólica, o más simplemente, significante, está presente de un manera u otra en el espíritu de quien toma parte en el rito. Si se participa en una ceremonia o en una procesión es porque se siente *(sapiens)* que estas cosas tienen sentido. Aquí interviene la dimensión de la *creencia*, aun cuando se la reconozca poco o esté incluso ausente, tal como se pretende a menudo, en los ritos de las culturas más arcaicas. Y es que no se puede realizar un rito si no se cree en él, si no se cree en su sentido, que confiere sentido a nuestro mundo. En su esencia, la religión es, pues, un culto creyente, en el que la dimensión de culto o la de creencia será más o menos visible, un culto simbólico que reconoce un sentido a nuestro cosmos y, por consiguiente, a nuestra existencia.

El nominalismo ve normalmente en la función simbólica una actividad constructiva de nuestro espíritu, una simple proyección de nuestra inteligencia, sobreañadida a la experiencia de un mundo en principio físico. La religión nos recuerda que esto no es en absoluto cierto en el sentido en que el mundo rebosa ya de signos que apuntan más allá de lo inmediatamente dado: la negra nube anuncia la tempestad (o la cólera de los dioses...), la cara macilenta es síntoma de enfermedad, el buen olor nos permite reconocer algo comestible o una pareja interesante.

Lo real es de entrada significante. El sentido no es una mera creación de nuestro cerebro.

Como dice Ricœur, el hombre tiene experiencia del sentido en el mundo mismo y, a través de ella, de lo sagrado: «El hombre empieza viendo lo sagrado en primer lugar *en* el mundo, *en* elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol, en la luna, en las aguas y en la vegetación. [...] En consecuencia, los primeros símbolos que aparecen son el sol, la luna, las aguas, es decir, todas ellas realidades cósmicas».[1]

Sin que siempre la refleje como tal, la religión es la expresión de esta dimensión simbólica de lo real y de la vida: lo real es algo más que lo que da a entender a primera vista, tiene un sentido. La articulación de este sentido, en los cultos y en las creencias, es la religión. Esta articulación tiene algo de universal.

5. La universalidad de la religión

1) Universalidad de la religión quiere decir primeramente que ha habido religiones *en todas partes*, en *casi todas* las culturas y en *todos los tiempos*. Hegel dice incluso que la religión es lo más propio y más valioso que tienen el hombre y las culturas, ya que es, como atestiguan a menudo sus obras de arte, o lo que nosotros consideramos hoy sus obras de arte,

1. P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, págs. 245s.

su realización más elevada y la mayor fuente de felicidad. Por esto dice que la religión es algo así como el «domingo de la vida» (1984 [1821-1831]: I, 58), la quintaesencia de una vida que reflexiona sobre sí misma. De hecho, es lo que más consideramos y admiramos en las culturas antiguas o foráneas.

2) La universalidad de la religión nos hace pensar en la *variedad infinita* de cultos y religiones. Tiene la característica de prevenirnos contra las ideas preconcebidas a propósito de la religión, que la asocian con excesiva facilidad o demasiado cómodamente a una forma particular de religión, como ocurre a menudo, tanto si se trata del integrismo musulmán como del jansenismo católico. ¿Es correcto decir que todas las religiones son hostiles a la sensibilidad y a la mujer o que están consagradas a una alienante trascendencia metafísica? La universalidad de la religión nos recuerda que esto dista mucho de ser evidente. Hay religiones que veneran realidades naturales, como el sol y los animales, que nada tienen de metafísico. Algunas apenas hablan de Dios o de un Dios trascendente, otras más bien están asociadas a etnias. Pero en todas el filósofo puede presentir un culto creyente que se traduce a través de símbolos que reconocen un sentido a nuestro universo.

3) La universalidad de la religión subraya así que ningún hombre existe realmente sin alguna forma de religión, esto es, sin alguna orientación fundamental, por embrionaria que sea, a propósito de

su existencia y que algunos preferirán llamar espiritualidad, visión del mundo o filosofía de la vida. Podemos recordar aquí la frase de Agustín según la cual cada uno es una cuestión para sí mismo, o la de Heidegger, para quien el hombre es el ser al que en su ser le va este mismo ser. Esta preocupación traduce una inquietud sobre el sentido de la existencia, el mismo que la religiones pretenden articular. Una visión no religiosa del mundo buscará a su manera el equivalente de este sentido.

4) La universalidad de la religión subraya, por último, la idea de que la religión propone una salvación que en principio quiere ser universal. La religión y la utopía que la anima son el origen de nuestra concepción misma de la universalidad. Es innegable que el universalismo de los derechos del hombre tiene mucho que ver con la universalidad de la salvación que proclama san Pablo en la Carta a los gálatas (3,28).

Por esto no puede proclamarse el fin de la religión a no ser que se crea en otra cosa. Pero ¿en qué otra cosa? Corresponde decirlo a quienes quieren superar el estadio religioso de la humanidad. En cualquier caso, podría ser que les resultara difícil hacerlo sin recurrir masivamente al discurso religioso.

IV

El mundo griego

1. La «religión» griega

A veces nos preguntamos si la religión es un fenómeno griego. Si se duda de ello es porque resulta difícil encontrar un equivalente exacto para el término latino *religio*. Pero estos equivalentes existen, aunque no sean exactos. Los griegos tienen una noción de piedad *(eusébeia)*, de la que habla Platón en el *Eutifrón* y en las *Leyes*, que corresponde no a un estado de espíritu devoto sino a la observación de los ritos y oraciones que exige el culto de la ciudad. Cuando Sócrates sea acusado de impiedad, responderá que, al contrario, siempre ha honrado los cultos de la ciudad.

Aunque el griego no conoce el término «religión», habla fácilmente de «cosas sagradas», en neutro plural (*ta hierá;* el singular *to hierón* designa a menudo la víctima sacrificial), o bien de «cosas divinas» (*ta theia; Eutifrón*, 4 *e*) o remitiéndose a la piedad *(ósion)*. Esas cosas religiosas remiten al mundo

de los dioses, cuya evidencia es reconocida por los griegos, porque de ellos están llenas su naturaleza y su mitología. La experiencia de lo divino *(theós)* es la experiencia de una potencia superior. A los dioses con frecuencia se los llama los «superiores» *(kreíttones)* en Homero. A los dioses no se los ve como tales, pero se los puede reconocer por sus efectos.

> Lo que hace de una potencia una divinidad es que reúne bajo su autoridad una pluralidad de «efectos», completamente arbitrarios para nosotros, pero que el griego acepta porque ve en ellos la expresión de un mismo poder actuando en los dominios más diversos. Si el rayo y las alturas son *de Zeus*, se debe a que el dios se manifiesta, en el conjunto del universo, a través de todo aquello que lleva la marca de una eminente superioridad, de una supremacía. (Vernant 2009: 9)

Esta superioridad de lo divino se extiende no sólo a realidades físicas sino también psicológicas, éticas e institucionales. Una pasión que nos arrastra o abandona es obra de un dios: el valor, la serenidad, la cólera, la astucia. En la *Ilíada*, Apolo infunde valor a Héctor en su combate contra Aquiles, a quien sostiene Atenea, la hija de Zeus. Los dioses se preguntan entonces si el valiente Héctor debe ser salvado. Atenea se impone y la balanza de Zeus se inclina a favor de Aquiles. Cuando Héctor se da cuenta de que su dios le abandona, acepta su suerte y se deja matar.

El pensamiento griego de lo divino no se centra en el sujeto creyente, sino en el poder de lo divino que rige el mundo, pero también en las fuerzas del destino, de la vida y de la creencia. Como ha dicho Walter F. Otto (*Los dioses de Grecia*, [1929] 2003), el griego ve el mundo como divino y lo divino como mundo. Pero no se trata, sin embargo, de una religión de la naturaleza: «El rayo, la tempestad, las altas cumbres no son Zeus; son de Zeus» (Vernant 2009: 9). El dios es la expresión de un poder superior del que el hombre comprende pocas cosas. Esta separación del mundo de los dioses y de los hombres es esencial y así permanecerá para la filosofía griega de la religión: los dioses son seres inmortales y bienaventurados, mientras que los mortales están sometidos a la muerte, como pobres criaturas que se marchitan después de una breve floración (*Ilíada*, 21, 464-466).

Esta visión divina del mundo se apoya en relatos que constituyen la rica mitología griega, de la cual no existe una única versión canónica. Las más célebres son las de Homero y la más sistemática es la de Hesíodo, que mostró en su *Teogonía* cómo el imperio de los dioses olímpicos dirigidos por Zeus se impuso después de un combate de los titanes contra las divinidades más antiguas de la tierra. El mundo pasó así del caos al orden olímpico, instaurado por Zeus, de los últimos en llegar, pero «padre de los dioses y de los hombres», según Hesíodo.

Son sobre todo los dioses olímpicos, Zeus y su progenie, los que serán objeto de culto en la Grecia clásica, pero también se conservaron cultos de divinidades más antiguas, más terrestres e incluso subterráneas. Cada ciudad tendrá sus divinidades tutelares y se les dedicará un culto particular (Atenea vela sobre Atenas y Esparta, mientas que Apolo protege a los troyanos).

Esta «piedad» enlaza con otros cultos de la Antigüedad que tienen su mitología, su teogonía y una experiencia comparable de la potencia de lo divino, pero prepara el camino de la filosofía por lo menos por dos características:

1) los dioses, los olímpicos sobre todo, son responsables tanto del orden de la naturaleza como del orden del alma y del de la ciudad; se supone, pues, que lo real es algo ordenado y «racional», porque está gobernado por los dioses; la filosofía griega surgirá de este reconocimiento de un cosmos regido por la razón, pero le dará un tono menos mitológico;

2) la separación entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres se mantendrá para la filosofía: los dioses griegos son inmortales, están siempre felices, carecen de edad y son sabios, mientras que los hombres son presa de la muerte y no son sabios a no ser que se sometan a la voluntad de los dioses. Hay ahí una diferencia que podríamos llamar metafísica entre el mundo divino, que se caracteriza por su permanencia y su sabiduría, y el mundo humano, planteado como inestable y pasto de opiniones cambiantes. La separación compete a la vez al ser y al conocimiento: de un lado, la estabilidad, la per-

manencia y el saber; del otro, la inconstancia y la multitud de opiniones.

2. *Los filósofos presocráticos y la religión*

Poetas como Píndaro y los autores trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides) no cesarán de recordar el abismo que separa a los inmortales de los mortales. La diferencia principal está en el poder: eternos y bienaventurados, los dioses disponen de todo a su antojo, mientras que la felicidad de los mortales, si la hay, dura poco. Por su inteligencia, su gloria o su alma, algunos tienen rasgos que los asemejan a la divinidad, pero es porque un dios los asiste. ¡Ay de ellos si pretenden oponerse a los designios divinos!

Los primeros «filósofos» no siempre distinguen su visión de esta herencia mítica, pero obtienen de esta última, ante todo, lecciones de sabiduría. Tales, de quien dice Aristóteles que fue el primer filósofo porque intentó explicar todas las cosas a partir de un principio, sostuvo que todo estaba lleno de dioses (pasaje que aplaudirá Platón en sus *Leyes*). Heráclito, el «oscuro», intenta pensar el *lógos*, es decir, el «Uno» que siempre es, pero subraya que los hombres son incapaces de comprenderlo tanto antes como después de haberlo oído. Si el conflicto es el padre de todas las cosas, a unos les otorga la forma humana y a otros la forma divina, dando por supuesto que la divinidad posee el entendimiento y que el hombre carece de él (frags. 53 y 78). El hombre será para la divinidad, pues, como un niño, lo mismo que un niño es considerado tal por el hombre. Mientras que para el dios todas las cosas son bellas, buenas y justas, los humanos han inventado la idea de que unas son justas y otras injustas (frags. 79 y 102).

Parménides presupone esta distinción, pero se toma la libertad de poner su propia doctrina en boca de una diosa, artificio que utilizará Platón cuando en determinadas ocasiones recurra a los mitos o a una revelación proveniente de una diosa. En su poema, redactado en hexámetros, como los textos de Homero, de Hesíodo y de Heráclito, trata de un héroe que se deja transportar por la vía llamada de la divinidad y que es conducido ante la diosa *Diké* (la Justicia, hija de Temis y Zeus, como Atenea), quien guarda una puerta que da al cielo. La diosa le deja entrar, luego el héroe será recibido por otra diosa que le revelará «todas las cosas», tanto el corazón sin temblor de la verdad como las opiniones de los mortales, a las que no hay que dar ningún crédito. Esta revelación de la verdad acaba en una doctrina sobre el ser, que dice que el ser es y que el no-ser no es. Como no puede haber un tránsito del ser al no-ser, son impensables el devenir y el movimiento, que por tanto no existen. Ciertamente, los pobres mortales creen que hay devenir, pero se dejan engañar en este caso por las apariencias y las palabras, de lo que hay que guardarse.

La doctrina de Parménides, lo mismo que el pensamiento heracliteano del *lógos*, muestra que los filósofos podían apropiarse de su tradición religiosa con una gran libertad. Algunos de estos primeros filósofos criticaron además, con acierto, el antropomorfismo. Jenófanes reprocha a los poetas haber atribuido a los dioses propiedades demasiado humanas: «Si los bueyes y los leones tuvieran manos y pudieran pintar como hacen los hombres, darían a los dioses de sus dibujos cuerpos semejantes a los suyos; los caballos los pintarían con figura de caballos, los bueyes con la de bueyes»; «único y todopoderoso, soberano entre los más fuertes, dios no se parece a nosotros ni en el espíritu ni en el cuerpo; los humanos, al hacer a los dioses a su imagen, les prestan sus pensamientos, sus voces y sus rostros». Esta crítica del antropomorfismo se convertirá en un lugar común para la mayoría de los filósofos, pero es preciso ver con claridad que tal crítica se plantea en nombre de un principio que procede también él de la religión griega, el principio de la *trascendencia radical* del mundo de los dioses respecto al de los hombres.

Los sofistas irán más lejos en su crítica. Protágoras es autor de un tratado perdido, *Sobre los dioses*. La tradición mantendrá alguna vez que él negó la existencia de los dioses, pero él dice de sí mismo, más modestamente, que se encuentra sumido en la duda. Sostiene que no es posible saber si los dioses existen, pues son muchas las cosas que nos impiden

saberlo, entre ellas su invisibilidad y la brevedad de la vida humana. Se trata, pues, más de una confesión de modestia que de un ateísmo patente, por lo demás raro, si no inexistente, entre los pensadores griegos.

3. Platón: una religión convertida en metafísica

Los dioses son responsables del orden, de la belleza y de la virtud, pero son también trascendentes porque habitan en el Olimpo. No siempre se recuerda, pero las famosas ideas de Platón reemplazarán de alguna manera a los dioses de la mitología. E igual que en ella, las ideas serán reconocibles en la forma *(eidos)* y la constancia de las cosas. Toda la nueva sabiduría de Platón se fundará en esta constancia del aspecto de las cosas que puede ser captada por el pensamiento, el órgano divino en nosotros. Se sostendrá también sobre los mitos con que Platón se apropiará de nuevo de la tradición mítica, no sin antes dirigirle severas críticas cuando en ella se cuentan cosas inmorales a propósito de los dioses.

Si Whitehead pudo decir que toda la historia de la filosofía podía leerse como una sucesión de notas al pie de los textos de Platón, lo mismo cabe afirmar con mayor verdad de la filosofía de la religión: por su pensamiento y sus conceptos, Platón es el pensador que ha ejercido una influencia más profunda en el pensamiento de lo divino, de la religión

y de la trascendencia. La ironía está en que Platón mismo habla poco de los dioses, por lo menos de manera directa. Y es que a los dioses nadie los ha visto, dice en su *Fedro*. Son los poetas quienes han hablado de ellos, pero no lo han hecho siempre de manera creíble. Podemos hacernos, no obstante, una idea conveniente de ellos diciendo que se trata de «vivientes inmortales» (*Fedro*, 246 *c*).

En el pensamiento de Platón diversos principios ocupan, al parecer, el lugar de lo divino de una manera más o menos expresa: 1) es el caso ante todo de las *ideas* mismas, arquetipos del orden y de la armonía de nuestro mundo, pero 2) esto es sobre todo verdad del gran principio de la *idea del Bien* que domina sobre todas las demás ideas; 3) Platón dirá en el *Timeo* que nuestro mundo ha sido modelado por un artífice, un demiurgo, que habría infundido el espíritu en la materia tomando como modelo las ideas mismas. De modo que hay dos o tres candidatos a ocupar el puesto de lo divino en Platón: la idea del Bien, o las ideas en general, y el demiurgo. La tradición cristiana identificará esos principios cuando considere a Dios el Bien supremo y lo convierta en el creador de nuestro mundo. En Platón, los dos principios se mantienen diferenciados, ya que su demiurgo no es en absoluto un dios creador.

4. *La fundación platónica de la metafísica*

Platón recupera de Parménides, aunque también de la tradición mítica, la distinción entre dos tipos de saber, el saber de opinión y la verdad (o la ciencia), y asimila el primero al saber común de los mortales y el segundo al equivalente a una revelación divina *(Banquete)*. A esos dos tipos de saber corresponden, y esto constituye una novedad relativa, aunque la religión permitía también pensarlo, *dos niveles de realidad:*

1) la realidad inmediatamente visible que se percibe con los ojos del cuerpo: se trata del mundo sensible, gobernado por un «rey», el sol;
2) el mundo inteligible que se trasluce en el mundo sensible a través de la belleza, la justicia, la armonía, pero que propiamente no puede verse más que con los ojos del alma, la mirada del espíritu, por medio de una intuición directa, cegadora para quien no está habituado. Este mundo también está regido por un rey, la idea del Bien.

Estos dos mundos forman el armazón metafísico del platonismo. Ahora bien, esta distinción será retomada en la «metafísica» de muchas religiones («el cielo y la tierra»), que se inspirará ordinariamente en las distinciones platónicas: visible/invisible, sensible/inteligible, cuerpo/alma.

La distinción entre estos dos mundos responde a un intento de explicación racional. Se trata de explicar racionalmente el orden del mundo, del alma y de la ciudad, a partir de los aspectos de constancia que manifiesta (son precisamente estos aspectos de orden los que inducían a los poetas a hablar de una presencia de lo divino; Platón no se opondrá siempre a ello, porque él mismo atribuirá a las ideas los rasgos de permanencia, identidad, belleza y eternidad que eran propios de los dioses). La razón percibe aquí que se halla en la frontera de la religión, de la filosofía y de la poesía. El concepto de razón actúa entonces por lo menos en tres niveles: 1) caracteriza en primer lugar el *orden del mundo* (pensemos en el *lógos* de Heráclito), regido por las ideas: el mundo es racional porque está penetrado de principios ideales o de esencias; 2) la razón remite además a la *explicación racional* misma (*lógon dídonai*, dar razón); explicar racionalmente el mundo es partir de la hipótesis de la idea, que hay que explicar de manera rigurosa, es decir, argumentando (o de manera dialéctica), aun cuando este proceder deba desembocar en una visión pura y simple de la idea, puesta como razón última; 3) y la razón designa también la *razón intelectiva*, capaz de pensar o intuir esas realidades fundamentales, el «ojo del alma» o la inteligencia.

Esta perspectiva de explicación racional culmina en el principio absoluto de la idea del Bien. Porque la razón última que preside el orden del mundo es estrictamente incondicionada *(anypótheton)*. Este *anypótheton* o principio último corresponde a lo que la tradición llamará el absoluto. Platón deja entender también que se trata de un principio trascendente (*epékeina tés ousías*, más allá del ser), pero la trascendencia en cuestión designa sobre todo, en el contexto de la *República* (509 *b*), la superioridad de la idea del Bien, en dignidad y en potencia, respecto de todas las demás ideas. Pero los neoplatónicos verán aquí una trascendencia ontológica radical del principio supremo que denominarán el Uno. Así elaboró Platón los conceptos que permitieron a los filósofos de la religión pensar la trascendencia divina.

Platón recurrió de buen grado a representaciones más míticas para pensar la separación entre lo sensible y lo inteligible. Dirá así que en otro tiempo pudimos percibir mejor las realidades divinas, que son las ideas, antes de que nuestra alma fuera a caer en un cuerpo, que es como si fuera su prisión. El pensamiento de las ideas requiere, por tanto, un esfuerzo de anámnesis, que él identifica con la filosofía. El hombre debe aspirar a desembarazarse del elemento corporal que lo arrastra «hacia abajo». Debe tender hacia la realidad superior y hacerse, dentro de lo posible, «semejante a lo divino». Es el gran tema platónico del *homoíosis theó* (*Teeteto*, 176 *a*): el hombre puede y debe hacerse semejante a la divinidad y, por consiguiente, debe huir de lo que es corporal (aun cuando en otros contextos la belleza corporal podrá servir de trampolín hacia lo

inteligible). No habrá que desestimar las secuelas de este motivo que asimila la búsqueda de lo divino a una huida de lo sensible. El neoplatonismo, Agustín y un amplio muestrario de las religiones cristiana y musulmana seguirán por esta línea. Platón no la inventó, ciertamente: se hallaba ya en la tradición órfica de Grecia, y también en Pitágoras, pero fue Platón quien la elevó a la condición de teoría.

Podemos preguntarnos si esta conceptualización metafísica de distinciones que, en diverso grado, se van prestando a la esfera religiosa (visible/invisible, abajo/arriba, sensible/espíritu) no acaban transformando a la misma religión, porque ésta, siguiendo las huellas del platonismo, se entenderá a sí misma de una manera cada vez más metafísica. La sublimación metafísica de la religión en Platón refuerza en ella el elemento de reflexión y de conocimiento, porque es por el espíritu como adquirimos el conocimiento de realidades inteligibles. La gnosis (*gnosis* = conocimiento) de los primeros siglos de nuestra era sacará provecho de ello. Pero si la religión remite ante todo al conocimiento (el del culto, por ejemplo), ¿cuál es su estatus? ¿Este «conocimiento» es comparable al que tenemos de realidades matemáticas o sensibles? La posterioridad metafísica de Platón deberá esclarecer, por consiguiente, este estatus epistémico de la religión, que se hizo más problemático (el término «fe», *pístis*, se hará cargo muy pronto de esta tarea, mientras que en Platón este término sólo significaba la certeza sensible).

Pero este refuerzo del elemento cognoscitivo, por débil que sea, ¿no relega a la sombra elementos que siempre han formado parte de la religión, como el culto, el mito, el estatus inmemorial y, por tanto, no cuestionado de lo religioso? No hay duda de que hay ahí desarrollos importantes, incluso cruciales, que se transformarán en la comprensión que la religión tiene de sí misma. Pero estas metamorfosis de lo religioso, nacidas de su apuesta metafísica, son todavía extrañas a Platón, que no distingue aún netamente entre la esfera de lo religioso y la de filosofía, y que no teme inspirarse en la herencia de la tradición mítica para presentar sus ideas.

Y por eso numerosos textos y mitos de Platón tratan de la suerte que espera al alma después de su muerte: las almas han de comparecer entonces ante un tribunal instituido por Zeus, en el que serán juzgadas por jueces imparciales. Serán desprovistas de sus cuerpos para no ser juzgadas en función de la vestimenta que lleven y del prestigio asociado a ellas. Sólo contará el bien o el mal que hayan hecho. Las almas buenas serán enviadas a la Isla de los Bienaventurados, el equivalente de un paraíso, mientras que las otras serán expedidas a la región subterránea del Tártaro, donde a algunas se las juzgará curables, a otras incurables, y recibirán las penas correspondientes (*Gorgias*, 526). La idea de un último juicio se inspiró en esos mitos que reconocen en la vida humana un sentido y un destino futuro: hay que vivir la vida como si hubiera de ser juzgada.

Platón fue un gran fundador de conceptos y de mitos, pero también trata debidamente la experiencia más *mística* de la realidad superior. El principio último de la idea permanece inefable y sólo puede ser objeto de contemplación directa. La idea no puede ser vista más que en un instante repentino, pero que llena de felicidad, porque es en este momento preciso, y divino, cuando la vida vale la pena de ser vivida (*Banquete*, 211 *d*). El alma se encuentra entonces inundada por la realidad divina. Platón sabe, pues, que la argumentación filosófica no es la única vía que conduce hasta esa realidad. La elevación a la realidad superior lleva consigo además un algo de erotismo. Por el amor, que es un delirio que viene de los dioses (*Fedro*, 245 *b*), nos hallamos fuera de nosotros mismos, en trance *(manía)*, porque somos transportados a otra realidad. Toda la mística se nutrirá de estos pasajes.

La experiencia del amor nos recuerda las ideas que pudimos contemplar en existencias anteriores, cuando nuestras almas seguían el sublime cortejo de los dioses. Los dioses son, en efecto, vivientes inmortales que forman una prodigiosa procesión, encabezada por Zeus, seguido de los olímpicos, que se pasan la vida contemplando las realidades eternas en un lugar supraceleste. Ahora bien, «a ese lugar supraceleste», dirá Platón, «no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece» (*Fedro*, 247 *c*). Vemos así que Platón es no sólo el padre de la mística, sino también de la

teología negativa, tan determinante para la filosofía de la religión: de los dioses nadie puede hablar de una manera digna. Verdad es que ciertos poetas han intentado hacerlo, pero no siempre han conseguido decir cosas dignas de lo divino. Por ello han de ser censurados en nombre de una concepción más pura de lo divino.

5. La crítica de la tradición mítica: la «agatonización» de lo divino

Platón no se opone a que los poetas (Homero, Hesíodo) hablen de los dioses. Lo hacen a veces de un modo bastante acertado, pero a menudo sus relatos son simple y llanamente escandalosos, pues son indignos de los dioses. Por consiguiente, en el segundo libro de su *República*, Platón dirigirá duras críticas hacia esos relatos, que desempeñaban un papel importante en la educación de los griegos. Se trata de la formación que deben recibir los guardianes de la ciudad ideal que intenta fundar. Está claro que no habrá que contarles historias falaces, como las que cuentan las mujeres a sus hijos en la cuna (*República*, 377 *b; Leyes*, 887 *d*). Piensa en los relatos de Homero y de Hesíodo, que atribuyen a los dioses miserias humanas, demasiado humanas, cuando nos hacen creer que habría habido una guerra entre los dioses y que Cronos habría mutilado a su padre Urano, antes de ser enviado al Tártaro

por su hijo Zeus. ¿Son éstos comportamientos que podamos atribuir a los inmortales?

De los dioses no podemos sino ofrecer una buena imagen, decide Platón. La única manera de hablar de ellos es hablar bien: «Ahora bien, ¿no es el dios realmente bueno por sí, y de ese modo debe hablarse de él? [...] Pero nada que sea bueno *(agathón)* es perjudicial, ¿o no?» (*República*, 379 *b*).

Un verso de Homero dice que a la puerta de la morada de Zeus habría «dos tinajas llenas de destinos, de felicidad en uno, de desgracia en el otro», y que todos nuestros males y nuestros bienes procederían de ahí. ¿Son, por tanto, los dioses responsables de nuestras desgracias? Sería una blasfemia suponerlo. La divinidad no es la causa de todo, sino sólo de las cosas buenas. No podemos decir que la divinidad ha llevado a cabo acciones injustas, a menos que descubramos antes una justificación (*lógos*, 380 *a*), lo cual da paso a una interpretación moral y alegórica de la acción divina: es posible entender en un sentido moral lo que, a primera vista, puede parecer extraño.

Platón lleva a cabo con todo eso, si se nos permite el neologismo, una «agatonización» de lo divino, su racionalización, si se prefiere: lo divino es la sede de la bondad *(agathón)* y sólo de ella es responsable. Si los poetas, impulsados por su imaginación, hablan de otra manera de los dioses, hay que censurarlos por ello. Hay ahí una adquisición importante de la *filosofía* de la religión: la reflexión filosófica y, en consecuencia, racional sobre la religión no permite que se hable de lo divino de una manera indigna. Podría temerse así que la filosofía dictara sus condiciones de racionalidad a la religión, pero este criterio de bondad y de razón nos llega primeramente de la religión griega misma. Ésta nos ha enseñado que el mundo de la divinidad es el mismo que el de la bondad. La filosofía no le pide sino ser consecuente consigo misma.

Es interesante observar que, en este contexto exacto, Platón será el primero en emplear el término de *theología* (379 *a*): «Lo que nos incumbe es precisamente saber cuáles pueden ser las formas adecuadas *cuando tratamos de los dioses*». La *theología*, el discurso sobre los dioses, ha sido principalmente asunto de poetas. Es hora de que la filosofía tenga algo que decir.

6. Platón y la religión de la ciudad

Eutifrón. El maestro de Platón, Sócrates, fue acusado de impiedad, crimen supremo porque cuestionaba los fundamentos de la ciudad. Siempre se trató para Platón de una acusación perversa procedente de individuos infinitamente menos piadosos que Sócrates.

Lo deja entender en su dialogo aporético de juventud, el *Eutifrón*, aporético porque no llega a ningún resultado definitivo, aunque sus lecciones

son claras. Sócrates discute en el diálogo con un adivino que acusa a su padre de impiedad. ¿Qué crimen ha cometido? Un día, uno de los empleados de su padre degolló a un esclavo. Su padre manda que, atado de pies y manos, sea arrojado a una fosa que le sirve de prisión mientras envía a un mensajero a informarse con un exégeta sobre qué debía hacer con él. Pero el asesino muere a consecuencia de las ataduras antes de que el mensajero pudiera volver. Eutifrón estima en consecuencia que su padre es culpable de homicidio e inicia un proceso contra él por impiedad... Se trata, pues, de un experto en «piedad» que promete instruir a Sócrates (¡precisamente a él!) sobre la cuestión de su esencia. Pero el desarrollo del diálogo hace que el lector advierta que la verdadera impiedad está en aquel que persigue a su propio padre por un crimen bastante dudoso y que la impiedad está quizá en aquellos que levantan acusaciones de impiedad, como sucedió con los acusadores de Sócrates. Muchas definiciones de piedad serán debatidas. Eutifrón sostiene en un determinado momento que lo piadoso es lo agradable a los dioses. Surge entonces el problema, apuntado por Sócrates: ¿lo piadoso es amado por los dioses porque es piadoso o bien es piadoso porque es amado por los dioses? Hay aquí un círculo que parece asociar la piedad a una forma de cálculo: ¿hay que ser piadoso porque uno piensa que esto agrada a los dioses?

También se presenta un problema grave si se supone que la piedad es el cuidado que uno toma

por los dioses *(therapeía theón)*. Sócrates se pregunta entonces si los dioses realmente necesitan que alguien cuide de ellos. ¿Querrá uno, acaso, hacerlos mejores? ¿Qué utilidad podrían ellos obtener de nuestras ofrendas?

La moraleja es clara: no sólo la piedad en lo que se refiere a lo divino no es asunto de trapicheo (los dioses no tienen necesidad de regalos nuestros) sino que tampoco aprenderemos de un adivino, que acusa a su padre por un «homicidio involuntario», lo que es la piedad.

Leyes. Aunque critica a Homero y a Hesíodo, Platón siempre se mostró muy respetuoso con los cultos de la religión oficial, como lo atestigua su último diálogo, que es también el más largo, las *Leyes*, consagrado a la institución de las leyes de la ciudad ideal. Sus primeras líneas recuerdan, por cierto, al adivino, cuando el extranjero ateniense plantea de sopetón la pregunta: «¿Es a un dios, extranjeros, o bien a un hombre a quien atribuís la institución de vuestras leyes?». La respuesta es unánime; a un dios, si es verdad, como sostiene la antigua tradición, que la divinidad «tiene en su mano el comienzo, el medio y el final de todo cuanto existe». Los primeros deberes serán, pues, para con la divinidad, que «es la medida de todas las cosas», mucho más de lo que pueda serlo un hombre, como dicen algunos (716 *c*; el aludido es Protágoras). Estos deberes corresponden ampliamente a los de la religión ancestral:

> Para el hombre de bien, sacrificar a los dioses, relacionarse con ellos de una manera constante con plegarias, ofrendas, con todo lo que en conjunto comporta el culto de los dioses, he ahí lo más hermoso y lo mejor, lo más eficaz para la felicidad de su vida. (716 *d*)

Observemos este vínculo entre religión y felicidad, porque uno y otra irán a menudo a la par por un largo trecho de la filosofía de la religión.

Deberán dictarse estrictas leyes contra la impiedad, porque si el hombre cree que los dioses existen, no cometerá nunca un acto impío. Las *Leyes* juzgan que hay impiedad en tres circunstancias:

1) cuando se cree *(hegoúmenos)* que los dioses no existen;
2) cuando se cree que existen, pero que no se ocupan de la suerte de los hombres;
3) cuando se piensa que se dejan influir o seducir mediante sacrificios y plegarias.

Si la primera forma de impiedad merece que la tengamos en cuenta es porque hace intervenir un verbo que expresa la creencia *(hegéomai)*, que con frecuencia, pero equivocadamente, se supone que no existía entre los griegos. El verbo *hegéomai*, seguido de una proposición infinitiva *(tína tí)*, que es el equivalente de una subordinada, quiere decir considerar, juzgar, opinar que... (aquí: que los dioses existen). Como el verbo «creer» en nuestro idioma, no se limita a

la esfera religiosa (así, también en el Nuevo Testamento, el verbo se utilizará [2 Tes 3,15] para decir que «se considera a alguien como enemigo»). La mejor manera de traducirlo es decir que «se considera que los dioses existen». El acento recae, sin duda, menos en el acto de creer (por lo menos en época de Platón) que en la oración subordinada que sigue: se considera que hay dioses que se ocupan de nosotros... Pero decir que los griegos ignoraban cualquier noción de creencia es ir demasiado lejos o desconocer un testimonio tan patente como el de las *Leyes* de Platón.

Para salir al paso de los que quisieran poner en duda la existencia de los dioses, conviene elaborar demostraciones de su existencia. Platón encuentra estas pruebas tanto en el orden del mundo, sobre todo en el movimiento regular de los astros, como en el hecho de que tanto los griegos como los bárbaros admiten (886 *a: nomízein*, admitir, creer...) la existencia de los dioses.

La prueba más patente para Platón, como para los griegos y los autores latinos, reside en la constancia admirable de los astros, cuyo movimiento eterno es tan perfecto que no puede tener otra causa que los dioses. Este argumento pervive en la admiración que suscita todavía hoy día el orden del mundo (recordemos a Einstein). Platón ve otra prueba en la primacía del alma sobre el cuerpo: si el cuerpo es movido por el alma, es porque es segundo respecto a ella. Nuestras almas, por tanto, han existido antes de sumer-

girse en tal o cual cuerpo. Al formular estas pruebas, Platón es el primero en practicar teología racional o filosofía de la religión entendida como justificación argumentada de las grandes creencias religiosas.

Pero Platón no ataca únicamente a los que niegan la existencia de los dioses, critica también a los que piensan que los dioses no se ocupan de los hombres. Para Platón esto significa acusarlos de holgazanería y negligencia. Si los artesanos más modestos se preocupan por sus obras, con mayor razón lo harán los dioses. Existe, por tanto, una Providencia. La cuestión de saber si los dioses son o no providentes será dominante en la filosofía de la religión a partir de Platón y Aristóteles. Dicha cuestión opondrá a los epicúreos, que se fundarán en el argumento de la trascendencia radical de lo divino para decir que los dioses no se ocupan de nosotros, respecto de los estoicos, que se apoyarán en argumentos platónicos y en su propia visión finalista del universo.

Platón critica, por último, a los que creen que los dioses existen y se ocupan de nosotros, pero al mismo tiempo creen que se dejan ablandar o corromper con presentes. Los dioses no tienen necesidad alguna de nuestras ofrendas. Quienes cometen injusticia no pueden reclamar sus favores mediante plegarias o regalos. El mejor culto que se puede ofrecer a los dioses es practicar la justicia. No hay ninguna duda, a los ojos de Platón, de que éste es el culto que Sócrates practicó mejor que cualquier otro. De este modo prefiguró una religión que ante todo es moral.

7. Aristóteles: la racionalización de lo divino y de la tradición mítica

Aristóteles es el otro gigante del pensamiento griego. Su pensamiento ha marcado toda la tradición de la metafísica, aunque, en los textos suyos que se han conservado, habló poco de la religión o de lo divino tal como había sido transmitido por la mitología. Sin embargo, recurre fácilmente a la representación heredada de lo divino para presentar su idea de una ciencia de los primeros principios, que la tradición llamará «metafísica». Cabría preguntarnos, dice Aristóteles, si este saber que trata de las primeras causas puede ser posesión humana. Esta ciencia de las realidades primeras sería más bien «divina» en dos sentidos muy definidos que Aristóteles distingue expresamente (*Metafísica*, A, 2):

1) esta ciencia sería divina porque es la que Dios poseería (a él le incumbe el conocimiento de las primeras causas);
2) pero, según la opinión corriente, también se dice de Dios que es causa de todas las cosas y principio (sería así el *objeto* de esta ciencia).

La ciencia metafísica es, pues, divina tanto por razón de su *dignidad* como por su *objeto* (al tratar de las causas últimas difícilmente podría no tratar de lo divino). En los textos fundadores de su

metafísica, sin embargo, Aristóteles no dirá siempre que Dios constituye su objeto privilegiado (y se refiere sobre todo a los primeros principios o al ser en cuanto ser), pero afirma en un texto del libro VI (E, 1) que la ciencia que trata de lo divino, y que él llama allí «teológica», es una ciencia «universal porque es primera»: puesto que trata del primer principio de todos los seres, del que dependen todos los demás, se puede decir que trata de todo lo que es. La ciencia primera del *principio* de todos los seres sería por ello mismo la ciencia universal de todo lo que es.

Lo que sorprende en Aristóteles es que su enfoque de lo divino sea también racional o científico. De entrada contempla lo divino como principio de explicación del movimiento de las esferas celestes. Un fragmento, perdido, de su *De philosophia* dice que, según él, habría dos causas de la existencia de lo divino: la *regularidad de los astros* y la *adivinación*, es decir, la capacidad que posee el alma de predecir el futuro. Si se hace eco de las *Leyes* de Platón al hablar de la constancia de los astros, su alusión a la adivinación, en la que Platón veía también un don divino, concuerda con la visión religiosa del mundo griego: en un mundo lleno de la presencia de los dioses, todo puede considerarse un signo de la divinidad.

8. *La metafísica del espíritu*

Toda la «filosofía de la religión» de Aristóteles se encuentra en un breve tratado que se convirtió en el libro XII o Lambda de lo que los compiladores posteriores llamaron su *Metafísica*. Es un texto determinante, pues trata de la cuestión aristotélica del principio del movimiento de los astros (por tanto, de lo divino) y, brevemente, de la concepción que Aristóteles pudo haberse hecho de la tradición mítica.

Lo mismo que en el último libro de su *Física*, Aristóteles muestra en ese texto que es necesario admitir la causalidad de un primer motor si se quiere explicar el movimiento eterno de los cuerpos celestes según esferas perfectas. Este movimiento eterno debe tener una causa que sea ella misma eterna, el primer motor (literalmente: el primer moviente). La causalidad que ejerce no es «eficiente», porque no empezó en un momento determinado, al tener que ser explicación de un movimiento eterno. Su causalidad se refiere más bien al orden de la finalidad: las esferas giran porque imitan o «aman» al primer motor. La causalidad, por así decir, no se ejerce de arriba abajo, sino de abajo arriba.

Es importante observar que se trata, en ese caso, de un dios (porque este primer principio es lo que comúnmente se llama «dios», anota Aristóteles) exigido por la razón o por la filosofía, de un «dios de los filósofos», y no de un dios al que se puedan

dirigir plegarias. El dios de Aristóteles sólo es una exigencia para explicar el movimiento regular de los astros, por lo que habrá tantos dioses como movimientos regulares, esto es, cincuenta y cinco.

Aristóteles se interrogó sobre la actividad del primer moviente, del que sabemos que ha de ser un acto puro, porque toda dimensión de potencia o de pasividad le es ajena. Si su actividad ha de ser la más elevada posible, no podrá ser otra que una actividad del pensamiento. Pero ¿qué es lo que piensa? Ciertamente, lo que hay de más noble. El primer motor no podrá sino pensarse a sí mismo. Cabe concluir de ahí que Dios no sabe nada de nuestro mundo. Sería una humillación para él tener que cuidar de nosotros (en esto los epicúreos seguirán a Aristóteles). La filosofía de la religión recibe una herencia decisiva en este legado de Aristóteles:

1) Aristóteles afirma ante todo la trascendencia radical del primer motor respecto de nuestro mundo. La idea del Bien también era trascendente en Platón, pero esta idea se hallaba en nuestro mundo («lleno de dioses», decía Tales), que los dioses tomaban también a su cuidado. Este cuidado le parece a Aristóteles indigno de lo divino. Gadamer no se equivoca, por tanto, al decir que quizá sea Aristóteles, que no cesa de criticar en Platón la separación de las ideas con relación a nuestro mundo, quien verdaderamente sostenga esa separación cuando plantea la soberana trascendencia del primer motor (Grondin 2006: 116). Hay ahí una cuestión importante para

la filosofía de la religión: ¿es lo divino inmanente a nuestro mundo o es rigurosamente trascendente? Para Aristóteles, en rigor, no puede ser sino trascendente.

2) El otro legado capital consiste en pensar este primer motor como un puro espíritu que se piensa a sí mismo. Aristóteles funda así lo que Hans Krämer llamó la metafísica del espíritu. Ciertamente, la mitología griega asociaba ya la sabiduría y la inteligencia a los olímpicos. Ahora bien, la concepción aristotélica, más reflexiva, de lo divino como un pensamiento del pensamiento *(nóesis noéseos)* tiene amplias consecuencias. No sólo subraya que lo divino es una pura realidad espiritual, sino que plantea además que su actividad por excelencia es la de pensar y, por tanto, es racional. Implícitamente, Dios es así visto como la razón suprema. En Aristóteles, eso no quiere decir todavía que el mundo «derive» del pensamiento de Dios, como será el caso en Maimónides, o en Leibniz, porque Dios no conoce nuestro mundo. Pero con ello se pone en Dios, y en su pensamiento, un principio de racionalidad última, del que brotará más tarde —pero lo hará ya entre los epicúreos— el problema filosófico de la teodicea: si Dios encarna la razón suprema, ¿por qué permite el mal? El ateísmo será, en cierto sentido, una respuesta a este desafío: un mundo que permite el mal es incompatible con un Dios pensado como razón suprema; luego, Dios no existe. Está aquí presupuesta la racionalidad integral de lo divino.

9. *La desmitologización de Aristóteles*

Aristóteles hizo también época en filosofía de la religión cuando sostuvo que esta concepción racional de lo divino constituía el *fondo de verdad* de la tradición mítica. Practicó de este modo, *avant la lettre*, una «desmitologización» de su herencia, es decir, una lectura crítica del mito, que distingue en él un núcleo más racional y lo que remite a la fábula, destinado a las masas. Sólo encontramos esta desmitologización en un pasaje del libro Lambda, pero es importante, si es además verdad que toda filosofía de la religión ha de cumplir un esfuerzo de desmitologización, a saber, una comprensión razonada de lo que comporta el mito:

> De los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. [...] Pero si, separándolo del resto, se toma sólo lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente [...]. Ciertamente, la opinión original de nuestros antepasados y la procedente de los primitivos nos es conocida solamente hasta este punto. (*Metafísica*, 1074 *b* 1-14)

Las reservas ahí expresadas, en cierto sentido, serán las de toda la filosofía de la religión. Ésta se encuentra frente a una herencia inmemorial en la que debe distinguir lo que puede ser admitido por la razón y lo que no remite más que al mito. Pero hay que observar que el criterio de lo que es racional en el mito procede de ahí: el mito nos ha enseñado que lo divino era trascendente y constituía el principio de nuestro mundo.

10. *El surgimiento de la filosofía de la religión en el helenismo*

Las escuelas posaristotélicas (escepticismo, epicureísmo, estoicismo) crecen a la sombra de las grandes filosofías de la religión de Platón y de Aristóteles. Sus obras sólo se han transmitido de un modo fragmentario. Pero no dejan de constituir un verdadero lugar de privilegio para la filosofía de la religión en la medida en que las cuestiones filosóficas de la religión, que en Platón y en Aristóteles eran sólo periféricas, se discuten abiertamente en esas escuelas. Estos debates se reanudaron entre los autores latinos, y pasaron luego a la Edad Media y a la modernidad. Si Platón y Aristóteles forjaron los grandes conceptos metafísicos, en esas escuelas podemos descubrir la cuna de la filosofía de la religión.

Las escuelas del helenismo son conscientes de la distancia que las separa de las filosofías clásicas

y también de la tradición mítica. Es una tradición que Platón y Aristóteles habían criticado. A fin de salvaguardar su sentido moral, el estoicismo propondrá una interpretación alegórica. Así, la figura de Zeus, como nos enseña uno de los raros fragmentos del estoicismo antiguo que se ha conservado, el «Himno a Zeus», de Cleantes, se verá como una personificación de la razón que gobierna la naturaleza y a la que hay que someterse. A través de esta lectura alegórica, la filosofía lleva a cabo una reinterpretación racional y sistemática de la herencia mítica de la que ella misma procede.

Pero lo más fundamental es que la filosofía y la religión cambian hasta cierto punto de estatus en el transcurso de este período: la salvación personal del individuo pasa a ser lo principal. En todas esas escuelas, la filosofía busca no tanto descubrir los principios del mundo, cosa que sucedía en Platón y Aristóteles, como asegurar la tranquilidad del alma (ataraxia) del individuo: la filosofía es vista ante todo como una búsqueda de la felicidad. Cada una de las escuelas propondrá su propia vía y sus propios «ejercicios» espirituales, que tienen por fin alejarnos de las cosas que uno no puede cambiar y hacernos dirigir la atención hacia la realidad más esencial. Esta transformación afecta a la religión en sí misma, que tenderá a presentarse cada vez más como un camino que lleva a la felicidad. Los historiadores de la religión han mostrado acertadamente que, en el helenismo, se pasó de una religión ritual

y cívica, que daba todavía una gran importancia a los sacrificios animales, a una religión preferentemente anclada en el compromiso de la persona y en la fe.

Esta interiorización de la religión es crucial por lo menos por dos razones:

1) en un sentido esencial, se puede decir que en este momento, y por vez primera, *religión y filosofía se confunden:* ambas deben conducir a una forma de felicidad o salvación. Así, no por casualidad los Padres de la Iglesia verán en el mensaje evangélico una respuesta a esa búsqueda de sabiduría que es la filosofía. Como esta respuesta satisfacía todas las expectativas del hombre, las demás vías que pretendían conducir a la sabiduría serán condenadas con frecuencia como heréticas. Religión y filosofía tendrán que separarse más tarde, incluso tendrán que oponerse, pero algo de su simbiosis helenística subsiste cuando se espera que la filosofía nos dispense lecciones de sabiduría y responda a la cuestión del sentido de la vida;
2) esta tradición de los ejercicios espirituales que debían conducir a la sabiduría, y de los que Pierre Hadot y Michel Foucault han hablado a menudo, conduce a una profundización o incluso a un descubrimiento de la interioridad, que será determinante para la prosecución del pensamiento occidental y su filosofía de la religión. La reli-

gión será cada vez más asunto de creencia o de fe, es decir, de una relación personal con lo divino. La ritualidad, esencial en todas las religiones anteriores, pasará a ser secundaria o mudará en una actuación del alma sobre sí misma. Ciertamente, las escuelas helenísticas se opondrán en sus concepciones acerca de lo divino (providente para los estoicos, desinteresado de nosotros para los epicúreos) y la felicidad (la virtud para los primeros, el placer para los segundos), pero su fusión de la filosofía y de la religión y su descubrimiento de la interioridad harán época en la historia del pensamiento.

V

El mundo latino

1. La religión, una palabra latina

La mejor respuesta a la cuestión de saber qué es la religión, la más banal, consiste en decir que se trata de una palabra latina. El término comporta varios sentidos valiosos y, lo que es más importante, autores de primer orden del mundo latino (entre ellos Cicerón, Lactancio, Agustín y Tomás) intentaron descifrar su sentido y su etimología.

1) El término designa ante todo la obligación y, sobre todo, la *obligación de conciencia*, el deber, la circunspección. En un estudio célebre, aunque erróneo en algunos puntos, Benveniste ha llamado la atención sobre la expresión corriente *religio mihi est* que expresa un escrúpulo de conciencia: tengo el deber (una «religión») de no hacer esto o aquello, algo me impide hacerlo.[1] Agustín se acor-

1. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions européennes*, París, Minuit, 1969, vol. 2, pág. 270.

dará de este sentido fundamental al decir, en *La ciudad de Dios* (10.1), que en el mejor latín (que sus contemporáneos habrían olvidado...), el término *religio* no estaba reservado al culto de Dios, sino que designaba «el respeto debido a lo que une a los hombres», de manera que uno puede dar muestras de «religión» hacia sus padres y amigos. La religión expresa aquí el sentido del deber y de la lealtad. Ahora bien, el término *religio* apunta también hacia lo que funda o motiva esta obligación, a saber:

2) *La creencia*. La *religio* designa aquí el vínculo que une al hombre con la divinidad en el sentido en que nosotros la entendemos, el sentimiento religioso, la piedad. Al vivir en un imperio pluriétnico, en el que se practicaban muchos cultos, los romanos sabían que las creencias y los cultos eran múltiples. De ahí quizá su distancia respecto de lo religioso, que les permitió construir el concepto de *religio*. Imaginaban perfectamente que muchas formas de creencia eran puramente supersticiosas. Por esto, el término *religio*, en una importante variante de este segundo sentido, designa a menudo en latín la simple *superstición*. Cuando se dice de alguien o de un pueblo que ha actuado siguiendo una «religión» particular *(religione aliqua)*, a menudo se quiere decir que obedece a alguna creencia supersticiosa (la de los galos, de los celtas, etcétera). De modo que no es casualidad que un autor como Agustín haya hablado en el título de una de sus obras de juventud *De la verdadera religión*. La expresión presupone que hay otras falsas.

2. *La religión según Cicerón: releer atentamente*

Algunos autores latinos propusieron etimologías célebres para el término *religio*. Aunque es posible dudar de su carácter científico, su sentido es importante para comprender la idea que los filósofos latinos podían tener de la religión.

En su *De natura deorum* (2, 71-72), Cicerón (106-43) deriva el término del verbo *relegere*, que quiere decir *releer* (y no, como se dice demasiadas veces a partir de Benveniste, «recoger»). Cicerón distingue ante todo la *religio* de la *superstitio*, a pesar de que el latín, comprendido el de Cicerón, asocia a menudo la *religio* con la superstición. Pero pueden distinguirse perfectamente.

Cicerón explica el sentido de la *superstitio* proponiendo una etimología bastante fantástica: «Se ha llamado supersticiosos *(superstitiosi)* a aquellos que durante días enteros recitan plegarias y hacen sacrificios para que sus hijos les sobrevivan *(superstites essent)*». El *superstis* es el testimonio que sobrevive, el superviviente, del verbo *superstare*, «estar por encima de». El supersticioso es, pues, aquel que está dispuesto a recitar todas las plegarias y a hacer todos los sacrificios con la esperanza de que sus hijos «sobrevivan».

El siguiente es el célebre texto en que caracteriza la *religio* y a aquellos que pueden ser llamados *religiosi*, «religiosos»: «Ahora bien, a los que examinan con cuidado todo cuanto se refiere al culto de los dioses y por así decir lo "releen" *(qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent)* se les llama religiosos».

En ambos casos, tanto con la superstición como con la religión, se trata del culto de los dioses. Pero la gran diferencia está en que se llama «religiosos» a los que se toman la molestia de examinar *(retractare)* con cuidado *(diligenter)* todo lo que se relaciona con el culto de los dioses y, por así decir, lo «releen» *(tamquam relegerent)*. Todos estos términos son de gran interés:

Retractare: es tocar de nuevo, y por tanto repasar con la mente, revisar, re-tratar.

Diligenter (con cuidado): adverbio importante porque es justamente esta atención lo que distingue, según Cicerón, a la religión de la superstición; los religiosos tratan con circunspección esas cuestiones, cosa que no hacen los *superstitiosi.*

Relegere (releer): el término está precedido de un *tamquam* instructivo, «por así decir». Son religiosos aquellos que estudian con cuidado esas cuestiones y que, por así decir, las «releen». Releer es examinar con un cuidado redoblado. Uno piensa que el rétor Cicerón busca aquí el juego de palabras, anunciado por el *tamquam*, como ha hecho con *superstitio*,

derivado de *superstis*, «superviviente». La continuación inmediata del texto explica el sentido de este vínculo entre la *religio* y el verbo *relegere*, ese «leer atentamente»:

> [...] se les llama por consiguiente religiosos, del verbo «releer» *(ex relegendo)*, igual como «elegantes» viene del verbo «elegir» *(elegantes ex elegendo)*, «diligentes» del verbo *diligere* (cuidar), «inteligentes» de *intellegere* (comprender; *ex intelligendo intelligentes*).

Expresados estos términos con los equivalentes en nuestra lengua, la comparación establecida con otros términos derivados de *legere* aparece igualmente clara: «religión» viene de «releer» (con diligencia), «elegante» de «elegir» (escoger con cuidado), e «inteligente» de «inteligir» (captar con atención). Todas estas actividades de lectura o de «elección» poseen una cualidad común:

«Observamos, efectivamente, en todos estos términos la misma capacidad de leer (o de elegir)», *his enim omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso*. Por tanto, la religión se distingue (de la superstición) por su capacidad de leer atentamente y, por consiguiente, de elegir (lo que en un culto remite a la simple superstición y lo que remite a una reflexión diligente). Así, concluye Cicerón, «de los términos "supersticioso" y "religioso" uno ha pasado a ser peyorativo *(nomen vitii)* y el otro laudatorio *(laudis)*».

La gran virtud de la religión, que la distingue de la superstición, es que examina con cuidado, que «relee» *(relegere)*, por tanto, si podemos utilizar la expresión (y Cicerón se muestra consciente del carácter algo forzado de su explicación, pues la precede de un *tamquam*), todas las cosas que tienen relación con el culto de los dioses. Si la superstición es un vicio, la religión es un término de alabanza, porque es resultado de una lectura y, por tanto, de una elección reflexiva y atenta. La religión se caracteriza de este modo por su relación reflexiva, prudente y razonada con el culto de los dioses.

Tres cosas merecen ser destacadas en este punto:

1) en contra del prejuicio tenaz e infinitamente repetido a partir de Benveniste, Cicerón *no dice* aquí que *religio* venga de «recogimiento» o «escrúpulo» (es Benveniste quien interpreta el término en este sentido insistiendo demasiado en la expresión *religio mihi est*, a la que Cicerón no hace alusión en este contexto). La *religio puede* expresar el escrúpulo de conciencia en latín, pero el texto de *De natura deorum* propone otra explicación del término, que puede con todo rigor fundamentar el escrúpulo de conciencia: la religión nace de una «relectura» atenta y reflexiva *(diligenter)* de las cosas divinas, como la que tiene lugar en *elegere* (elegir), *diligere* (tener cuidado, amar) e *intellegere* (comprender);

2) el otro obstinado prejuicio quiere ver en ese texto una «definición» de religión (como recogimiento...). Y no es el caso: Cicerón intenta más bien distinguir la religión de la superstición diciendo de ésta que es idolatría y de aquélla que es la más digna de respeto porque supone el hecho de una lectura atenta, de una lectura frecuente *(a frequenti lectione)*, dirá Tomás de Aquino (ST I, q. 81), quien, siguiendo a Agustín, captará bien el sentido del texto de Cicerón;
3) la concepción defendida por Cicerón es, pues, rigurosamente *filosófica:* no se fía de una reanudación puramente supersticiosa de los cultos transmitidos y aboga por una religión que remita a una *lectura razonada* de las cuestiones divinas. Es una manera de decir que la filosofía constituye una parte intrínseca de la religión bien entendida. Una «religión» sin filosofía es una superstición o un acto de credulidad.

Si se quiere invocar una definición de la religión en Cicerón habrá que citar la que se encuentra en *De inventione* (2, 161), que es la misma que mantendrá Tomás de Aquino en su *Suma de teología*, según la cual la religión es «el hecho de preocuparse por una cierta naturaleza superior, que llamamos divina, y darle culto» *(religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert)*. Pero esta preocupación *(cura)* y ese culto

(caerimonia) deben descansar, en el caso de la religión, en una lectura atenta.

Como enseña el tratado de Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses*, esta lectura atenta es también la que hacemos de los signos divinos que nos prodiga la naturaleza. En nombre de la confrontación razonada de las ideas, que corresponde a su concepción y a su forma de practicar la filosofía, la obra es un diálogo que presenta alternativamente las ideas de un epicúreo (Veleyo), de un estoico (Balbo) y de un escéptico (Cotta) sobre la naturaleza de los dioses: la cuestión que se debate es saber si los dioses, cuya existencia se admite comúnmente, se ocupan o no de los asuntos humanos. El estoico Balbo se apoya en la prodigiosa finalidad de la naturaleza para mostrar que ello cae por su propio peso, mientras que el epicúreo Veleyo estima que a los dioses se los considera felices y que por eso mismo deben quedar exentos de tal cuidado, tanto más cuanto que el mundo es un producto de la naturaleza sola. Únicamente en la última línea de su diálogo Cicerón revela que la exposición de Balbo es la que le parece la más probable. Y es que a propósito de lo divino no cabe esperar sino lo probable. El estoicismo de Balbo, y de Cicerón (a quien de ordinario se lo considera próximo preferentemente a los escépticos), nombra cuatro causas de la existencia de los dioses:

1) la primera proviene de la previsión del futuro: la *adivinación;* se observa una multitud de signos divinos en el mundo, pero los hombres, a decir verdad, los interpretan mal; a ellos y no a los dioses hay que imputar los errores de la adivinación;
2) ¿cómo ignorar además los innumerables *beneficios* de los dioses que proveen a nuestro bien? Ellos son los responsables de «nuestro clima templado, de la fertilidad de la tierra y de la abundancia de tantos otros beneficios» (2.5.13). La carne del pescado es tan sabrosa que casi podría decirse que nuestra Providencia —dirá Balbo— es epicúrea...;
3) encontramos otra prueba en los *prodigios naturales*, el rayo, las tempestades, los terremotos, los cometas, que no pueden ser más que la manifestación de potencias superiores;
4) la última causa es la más importante, y es «la regularidad del movimiento y la revolución sumamente constante del cielo, la singularidad, la utilidad, la belleza, el orden del sol, de la luna y de todos los astros: la visión de tales cosas muestra ya ella sola que no se deben al azar» (2.5.15).

Todos estos fenómenos atestiguan un poder superior, porque no son algo que pueda haber hecho el hombre. Según Balbo, quien quisiera negarlo no estaría ciertamente en sus cabales:

> ¿Qué puede ser más evidente, cuando levantamos los ojos al cielo y contemplamos los cuerpos celestes,

> que la existencia de un poder divino, dotado de una inteligencia superior que los gobierna? [...] Si alguien duda de ello, no comprendo verdaderamente por qué no podría dudar también de la existencia del sol: en efecto, ¿en qué es mayor esta última evidencia que aquélla? (2.2.4)

Sobre la cuestión central de la Providencia de los dioses, Cicerón juzga que la actitud de los estoicos parece más sensata que la de los epicúreos: si los dioses no se ocupan de nosotros, como creen los epicúreos, «¿en qué quedan la piedad y la observación escrupulosa de los deberes religiosos», que son la base de la *res publica*?

3. *El vínculo religioso según Lactancio*

Hay en latín otra etimología del término *religio* que Benveniste rechaza, sin duda por ser la que se impuso en el mundo cristiano. Es la que propuso Lactancio (hacia 250-325), un apologista cristiano del siglo III, en sus *Divinae institutiones*, III, 9.

A diferencia de Cicerón, Lactancio hace derivar *religio* del verbo *religare:* religar (*ligare:* ligar): «El término *religio* proviene del vínculo de la piedad, porque Dios se vincula *(religaverit)* al hombre y lo ata mediante la piedad».

La idea de vínculo, *religación*, es aquí determinante y actúa en ambos sentidos: el vínculo inicial

viene de Dios, porque es él quien propone una *alianza* a su criatura. La religión se convierte entonces en la «re-ligación» de piedad que liga al hombre a Dios.

A menudo se oponen ambas etimologías. De hecho —los autores medievales insistirán en ello— en el fondo no se oponen necesariamente: el vínculo religioso *(religare)* puede muy bien fundarse en una lectura atenta *(relegere)*, la cual descansa a su vez en el vínculo inicial entre lo divino y lo humano. Agustín dirá que prefiere la etimología de Lactancio a la de Cicerón, pero insistirá en la idea de la «re-ligación», porque se trata de un vínculo que el hombre perdió por su propia negligencia, al cometer el pecado original: importa, pues, restablecer esa ligazón, *re*ligar nuestras almas sólo a Dios y abstenerse de toda superstición (*La ciudad de Dios*, 10.3; *De la verdadera religión*, 111; *Retractaciones*, 1.13.9).

4. *La síntesis de platonismo y cristianismo en Agustín*

La obra de Agustín (354-430), imprescindible en toda filosofía de la religión, se sitúa en una encrucijada de épocas y de civilizaciones decisivas: fuertemente influido tanto por Cicerón como por el platonismo de Plotino y Porfirio, pero también por el de los Padres, como Orígenes, Jerónimo y Ambrosio, Agustín fue testigo de las primeras

invasiones bárbaras y, por tanto, de los primeros signos de declive del Imperio romano (en *La ciudad de Dios* intentó mostrar que la cristianización reciente del Imperio no había sido su causa). Su obra se dirige, por tanto, a la articulación entre la Antigüedad y una época que la modernidad llamó medieval y que en Occidente estará dominada por la religión cristiana.

Su obra más célebre, aunque posiblemente no lo fuera ni para él ni para sus contemporáneos, son sus *Confesiones* (hacia el 399). En dicha obra relata en primera persona la palpitante historia de su conversión, y de ahí su modernidad. La conversión de Agustín pasó por diversas etapas:

1) Todo empieza por una *conversión a la filosofía* (*Confesiones*, libro 3), tal como la entendían Agustín y la Antigüedad tardía. Agustín la vive a los dieciocho años con la lectura del *Hortensius* de Cicerón, que pretendía ser una exhortación a la vida filosófica. La conversión a este tipo de vida quiere decir, en esa época, que uno se *aparta* de las vanas ocupaciones y la gloria temporales para dedicarse a la búsqueda de una sabiduría *(sophía)* espiritual y eterna. La idea misma de filosofía, el amor a la sabiduría, implica una conversión (*convertere:* un giro completo hacia alguna cosa). Pero pasó algún tiempo hasta que Agustín pudiera encontrar esta sabiduría verdadera «que buscan los filósofos», o de re-encontrarla, porque se trataba de hecho de la religión de su madre. Primero se dejó seducir por

la Iglesia de los maniqueos, de la cual fue miembro durante diez años. Pero por lo menos dos cosas, dice él mismo, le indujeron a distanciarse de ella: la idea de que en Dios hubiera un principio del bien *y del mal* (¿cómo puede el mal tener su origen en Dios, que es la bondad pura?) y la concepción demasiado *material* que los adeptos de Mani tenían de la divinidad. Se requería una nueva «conversión».

2) *La conversión al «platonismo»* (libro 7). Agustín relata que la lectura de «ciertos libros de los platónicos», que no nombra, pero que sin duda eran Plotino y Porfirio, fue la que lo inició por la vía de la doctrina cristiana. Cuenta que leyó en estos autores un pasaje que es más o menos idéntico al del comienzo del cuarto Evangelio (!), queriendo resaltar de esta manera el acuerdo de fondo entre el cristianismo y la filosofía dominante de su tiempo, el platonismo. Los platónicos lo orientaron hacia la religión cristiana al enseñarle que Dios era la bondad pura y que no era algo material, sino una realidad espiritual y eterna, aquella que su alma buscaba desde tanto tiempo atrás. Agustín recoge así de esos platónicos la idea de que el alma debe «entrar en ella misma» si quiere descubrir esta realidad inteligible. Una visión intelectual de la realidad divina es posible, por tanto, gracias a los ojos del alma que contemplan el interior de uno mismo. Pero esta visión de los platónicos los hacía quizá demasiado presuntuosos. Olvidaban la humildad humana a la que Cristo, al encarnarse en la carne humana (que

los platónicos desdeñaban), quería llamarnos. Quedaba otro umbral por franquear.

3) *La conversión repentina al cristianismo* (libro 8), que se produce, para Agustín, en un momento preciso. Fue después de un cierto tiempo de haber sido ganado ya para la religión cristiana, aunque sus tendencias sensuales y la concupiscencia de la carne le impedían todavía adherirse totalmente a ella. Entonces oyó una voz en un jardín de Milán: *tolle, lege*, «tómalo y lee»). Abre entonces la Carta a los romanos y tropieza con un texto que dice: «Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias». Seguro de que se trataba de un signo divino, Agustín renuncia en el acto a las tentaciones de la carne y decide bautizarse en la próxima Pascua. La conversión decisiva va acompañada de una renuncia a la carne (algo también muy platónico) y la aceptación de una vida de continencia. Al convertirse, es decir, al apartarse *(devertere)* de la carne para volverse enteramente hacia Dios, Agustín participará por primera vez en el rito «iniciático» de la Iglesia católica, el bautismo, que lo purificará de sus pecados. El elemento ritual sigue siendo importante, aunque la conversión esencial es interior.

Las «tres» conversiones forman de este modo una sola: la conversión filosófica bien entendida consiste primero en alejarse de la carne para consagrarse solamente a las realidades eternas, aquellas que el platonismo exalta, pero cuya verdadera revelación encarna el cristianismo. Pero ésta no es la única conversión que importa: con la conversión de Agustín, puede decirse que es todo el Occidente latino el que se convertirá a la filosofía de la religión cristiana.

Es importante ver que la religión (cristiana) se presenta aquí como una respuesta a esa búsqueda de sabiduría y felicidad que es la búsqueda de la filosofía. Religión y filosofía van, pues, a la par y se confunden. La primera línea del *De vera religione*, del 390 (obra compuesta poco tiempo después de la conversión de Agustín, ocurrida en el 389), lo recuerda claramente: «El camino de la vida feliz [el que buscan todas las escuelas filosóficas] no es otro que la verdadera religión». No sabría decirse de otra forma que no hay vida buena y feliz sin verdadera religión. Pero también es importante observar que Agustín habla aquí de la «verdadera» religión, porque solamente hay una que lo sea. Agustín advierte que la difusión universal de la religión cristiana es la prueba de que ésta es realmente la verdadera (*De la verdadera religión*, 3.3). Si el mismo Platón estuviera vivo y se le planteara la pregunta sobre la verdadera religión, respondería que la religión objeto de sus deseos había llegado con el cristianismo. Así habría también reconocido que su predicación sublime no podía proceder de un hombre, sino sólo de una iluminación divina, como aquella que se había revelado en Cristo. Sólo

la religión cristiana realizaría el ideal (platónico) de una renuncia a los bienes de este mundo y de una conversión a la realidad inmutable. La conversión se entiende aquí, siguiendo el modelo de Plotino, como un retorno del alma, que se erradica de lo múltiple, que vuelve al Uno.

Esta filosofía de la religión constituirá el núcleo de *La doctrina cristiana* (397; acabada en el 427) de Agustín. Siguiendo al estoicismo, la obra distingue dos tipos de bienes: aquellos de los que uno se sirve *(utenda)* con miras a otro bien y aquellos de que se goza por sí mismos (*fruenda*, de *frui*) y que, por tanto, constituyen un fin en sí mismos. Toda cosa es un bien que remite a otro bien. Sólo el Bien supremo, el soberano Bien, no remite a nada. Es lo único que hay que «disfrutar» por sí mismo. Entendida como filosofía, en el sentido fuerte del término, la doctrina cristiana nos enseña cómo alcanzar la verdadera felicidad: sólo debemos «usar» este mundo, no gozarlo, a fin de «contemplar los bienes invisibles de Dios, que las cosas creadas nos hacen comprender». A partir de las realidades físicas y temporales, estaremos en condición de captar las realidades eternas. Para llegar a ellas, Dios nos ha proporcionado un modelo, la Sabiduría en sí, identificada con la segunda persona de la Trinidad. Ella se adaptó a nosotros asumiendo nuestra condición, pero para ayudarnos a trascenderla. Ciertamente, esta sabiduría estaba ya presente a los ojos del alma —Agustín no cesa de

decirlo—, pero para aquellos que tienen enfermos esos ojos ella se dignó a manifestarse a los ojos de la carne. Para curarnos, nos dio un mandamiento de amor, que nos conmina a amar a nuestro prójimo, pero sobre todo a amar a Dios de todo corazón y con toda el alma. Es lo mismo que decir que Dios ha de ser amado por encima de todas las cosas. Dios y la realidad inteligible constituyen la vía de la felicidad, la respuesta a la búsqueda filosófica del alma.

En *La ciudad de Dios* (413/427) Agustín dirá, en consecuencia, que «el verdadero filósofo es aquel que ama a Dios» (8.1), es decir, el que ama la sabiduría por la cual todo ha sido hecho. Pero como la filosofía así entendida no existe, ni mucho menos, en todos aquellos que se glorifican con este nombre, hay que decidir cuáles son los filósofos que mejor hablaron de ella: «Si, por consiguiente, para Platón, el sabio es aquel que imita, que conoce, que ama a este Dios y halla su felicidad en participar de su vida, ¿qué necesidad hay de examinar a otros filósofos? Ninguno de ellos nos es tan cercano como lo son los platónicos» (8.5). Es también Platón quien habría introducido la división de la filosofía en tres partes: la física, la moral y la lógica (división que en realidad es posterior a Platón). La física busca la *causa* de la existencia de la naturaleza, la moral busca la *norma de la vida* y la lógica la *razón de la inteligencia* que permite distinguir lo verdadero de lo falso. En los tres casos, cae por su propio peso, para Agustín,

que el cristianismo proporciona la mejor respuesta y siempre la misma: el Dios inmutable es efectivamente el principio eterno del mundo cambiante, la regla de vida y la luz de la inteligencia.

Si la filosofía adquiere aquí un sesgo religioso, que responde a su búsqueda de sabiduría, es porque la religión se entiende también como una filosofía. Acercándose una a la otra, religión y filosofía se fusionan. El reto de las épocas que seguirán será pensar, o repensar, la separación de ambas. Pero la síntesis agustiniana será siempre atractiva: cuando la filosofía tenga que separar la filosofía de la religión, o incluso criticarla radicalmente en nombre de la filosofía, será porque creerá tener a mano una sabiduría mejor que proponer, un camino mejor para llegar a la felicidad.

VI

El mundo medieval

1. Dos fuentes del saber

La concepción convencional de la Edad Media hace de ella una época «mediocre» (y de ahí su nombre, inspirado por el Renacimiento y la modernidad), sometida a la religión católica, hasta tal punto que se habría caracterizado por una represión de toda forma de saber autónomo. La filosofía y la religión se habrían ciertamente fusionado en este período, pero esta simbiosis habría sido una catástrofe, tanto para la filosofía como para el hombre. La modernidad debería entonces comprenderse como una emancipación del hombre de su tutela religiosa. Aun siendo una caricatura, esta visión hace honor a la filosofía de la religión, porque reconoce a todo un milenio de la historia humana el mérito de haber quedado definido por una «filosofía de la religión», la que pretende que la religión responde a las auténticas preocupaciones del hombre. La modernidad, en efecto, puede presentarse como la gloriosa libe-

ración de la religión y de este período sombrío de la historia. Pero todo esto viene a decir, y es otro honor para la disciplina, que la modernidad se define a su vez por una «filosofía de la religión», en este caso crítica.

En todo caso, esta visión debe mucho a un cierto agustinismo, porque la fusión de la filosofía y de la religión, que se quiere denunciar, es propia de Agustín, aun cuando Agustín se remitiera en esto a Platón (y a Plotino). Este paradigma agustiniano de la filosofía de la religión desempeñó efectivamente un papel no despreciable en la Edad Media.

Pero tal paradigma no fue el único y, sobre todo, no todo el paisaje filosófico de la «Edad Media» fue cristiano. Ni mucho menos. Encontramos un claro testimonio de ello en las impresionantes síntesis de los pensadores musulmanes Al-Farabi (hacia 870-950), Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), que ignoran a los autores cristianos como Agustín, cosa que también es verdad de la *Guía de perplejos [Guía de descarriados]* del pensador judío Maimónides (1135-1204). Ahora bien, todos esos autores intentan mostrar que su religión, el islamismo o el judaísmo, concuerda con la «filosofía», comprendida a partir de sus disciplinas fundamentales como la lógica, la ética o la metafísica, también pensada teológicamente. El horizonte de pensamiento sigue siendo metafísico, pero es fértil para una filosofía de la religión, porque la primera preocupación de estos pensadores es todavía la posible conciliación

entre filosofía y religión. Y esto presupone que hay dos fuentes de conocimiento, la revelación y la razón.

Los tres gigantes del mundo islámico son ávidos lectores de Aristóteles, cuya obra estaba entonces totalmente traducida al árabe (incluidos ciertos textos que ya no se reconocen actualmente como escritos por Aristóteles, como el *Libro de las causas*, muy neoplatónico), mientras que el Occidente latino y cristiano sólo conocía los escritos lógicos. Todos ellos están deslumbrados por el rigor de la filosofía racional de Aristóteles y de su explicación física del mundo. Les importa también defender la buena fundamentación de las ciencias racionales: si Dios nos ha dado la razón, es para servirnos de ella y no para sofocarla. Estiman, pues, que el islam no sólo ha de tolerar el estudio de las ciencias filosóficas, sino que también ha de promoverlo. Algunos autores islámicos, como Al-Ghazali (1058-1111), expresarán su desacuerdo y querrán poner fin a esta bonanza filosófica. Al-Ghazali es el autor de una obra sobre *La incoherencia de los filósofos* (1095, traducida al latín con el elocuente título de *Destructio philosophorum*), en la que ataca a Aristóteles y a Al-Farabi, pero sobre todo a Avicena. Al-Ghazali no es hostil a todas las ciencias filosóficas, porque considera que la lógica y la matemática son indispensables, y se muestra incluso dispuesto a tolerar la ética y la física de los filósofos. Pero se muestra muy crítico con la metafísica, pues juzga que trata,

de manera incoherente, de cuestiones a las que sólo la religión puede dar respuesta.[1]

2. *La filosofía de la religión de Averroes y de Maimónides*

Averroes le responde con su tratado sobre *La incoherencia de la incoherencia* (1180, *Destructio destructionis*), así como con su *Discurso decisivo*, o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia* (bien conocido en la actualidad gracias a diversas traducciones, entre otras la valiosa de Marc Geoffroy, en Garnier-Flammarion, 1996), célebre como obra capital del racionalismo musulmán. La *Doctrina decisiva* es una *fatwa*, un aviso legal sobre la cuestión de saber «si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida, o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso» (Averroes 1998: 149s). Para Averroes, el acto de filosofar no consiste en nada más que en «el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor». El propósito de los filósofos se confunde por esta razón con el de la

1. U. Rudolph, *Islamische Philosophie*, Múnich, Beck, 2004.

revelación. No debería haber contradicción, por tanto, entre ambos. Simplemente, puede haber *apariencia* de antagonismo entre el *sentido literal* del Corán y el análisis demostrativo. Las reglas de interpretación tienen como objetivo disipar esta contradicción, tanto más cuanto que «los musulmanes están unánimes», sostiene atrevidamente Averroes, «en que no es necesario tomar en su sentido literal las palabras todas de la ley divina». Pero *¿por qué* la revelación implica enunciados cuyo sentido ha de ser comprendido de manera literal y otros que han de entenderse de manera más alegórica? Los hombres se caracterizan por sus talentos naturales. Si hay enunciados que son contradictorios en sentido literal, «es para llamar la atención de los *hombres de ciencia sólida*, a fin de que coincidan en darles una misma interpretación alegórica». Pero no todos están en disposición de comprender ese sentido oculto: «La revelación divina tiene sentido literal y secreto y no debe darse a conocer el sentido secreto a quien no es apto para conocerlo ni capaz de comprenderlo». Averroes propone un análisis sutil de los tipos de enunciados que son susceptibles de esta interpretación, y de las clases de personas que son capaces de comprenderlos. Subraya que hay una diferencia entre las «personas capaces de demostración apodíctica» y aquellas que tienen necesidad de satisfacer su imaginación (la masa), no estando todos capacitados por naturaleza a entender demostraciones. Ahora bien, la única

grandeza del texto revelado está en que se dirige *al mismo tiempo* a todos los tipos de creyentes. Aunque la revelación se preocupa «de proveer al bien de los más», no ha omitido «llamar la atención de los hombres escogidos» (189).

La primera herencia de esta filosofía de la religión, que prolongarán Maimónides y Spinoza, consiste en suponer que hay *de facto* una *doble verdad* de la revelación: una verdad para la masa y una verdad que sólo los filósofos son capaces de penetrar, mediante el análisis racional (por lo que se sostiene que no es accesible a todo el mundo). Esta idea será combatida por la ortodoxia musulmana, que devolverá la preeminencia al sentido literal del Corán.

La otra gran herencia, que reúne a Al-Farabi, Avicena y Averroes, consiste en reconocer no solamente la legitimidad sino también la *autonomía* de las ciencias filosóficas y de su explicación racional del mundo. El Corán debe concordar con ella, y si hay conflicto entre uno y otra, el texto sagrado deberá interpretarse en un sentido que concuerde con la razón. La tarea de la «filosofía de la religión» consiste aquí, y esto es bastante nuevo (aunque preparado por siglos de interpretación alegórica), en mostrar de qué modo la religión, o el texto sagrado, puede concordar con las enseñanzas de la razón.

Hay así, para Averroes y los autores medievales que se remitirán a esta postura de una manera más o menos expresa, dos tipos de saber, por un lado, las ciencias filosóficas, fundadas en la razón natural, y

por otro, la religión revelada de los textos proféticos, cuyo sentido literal se dirige sobre todo a las masas. La filosofía permite a los más avanzados hacerse una idea más adecuada de la esencia divina. Hay en esto, sin duda, un cierto elitismo, porque no todos están dotados para la metafísica, pero no es un error reconocer aquí la tolerancia que supone esta visión de una cohabitación posible entre dos vías que conducen a la verdad, que no puede ser sino única.

Pero ¿puede haber *dos vías* que conduzcan a la verdad? ¿Puede entrar la razón humana en concurrencia con la sabiduría directamente revelada por Dios? Se trata de la cuestión que será el origen del «conflicto» entre la razón, o la ciencia, y la religión, que será el escenario de todas las controversias de la filosofía de la religión, bastante más allá del Medievo. Basta pensar en Kant, que se esforzará en proponer una filosofía de la religión dentro de los límites de la mera razón (1793), pero lo hará desvalorizando, según el espíritu de la Ilustración, la importancia de la revelación histórica, cosa que ningún autor medieval podría ciertamente haberse permitido. Los tres grandes pensadores musulmanes, y Maimónides por parte del judaísmo, no ponen nunca en duda la verdad ni la autenticidad de sus revelaciones respectivas, pero presentan una versión fuertemente influida por la filosofía griega y más en particular por la metafísica griega, que hace de Dios una esencia eterna y un acto puro, que es ante todo responsable del movimiento perfecto de las esferas celestes.

Maimónides presupone esta concepción, pero rechaza el dogma de la eternidad del mundo en nombre de la idea judía de la creación. Su concepción metafísica de lo divino lleva a interpretar en un sentido puramente espiritual todos los pasajes de la Torá que parecen atribuir propiedades o acciones sensibles a Dios. Si se dice de Dios, por ejemplo, que está «sentado» no es para dar a entender que posee un cuerpo, cosa que sería impía, sino para expresar su estabilidad y su permanencia, porque Dios es rigurosamente ajeno a todo lo corporal. Ahora bien, el común de los mortales asocia la noción de existencia a la existencia corporal (Maimónides 1997: 66s, 113). La razón nos enseña que esto sería un contrasentido para Dios. Es, pues, el colmo de la religión tomar en sentido literal los textos que hablan de Dios de manera sensible. Pero la dificultad viene de que el lenguaje de los hombres es siempre corporal. No es apto, consiguientemente, para expresar la esencia de Dios, cuyo género de existencia es totalmente distinto del nuestro. Además, hay que guardarse de dar nombres o atributos a Dios, que llevarían siempre la marca de nuestro lenguaje corporal. La única manera de hablar de Dios es, pues, mediante negaciones, como cuando se dice de él que no tiene cuerpo, que no hay nada múltiple en él, que no hay ninguna similitud entre su manera de existir y la nuestra, etcétera. Cuanto más se multiplican las negaciones a propósito de Dios, más nos acercamos

a su esencia. El mismo nombre de Yahveh, el que se dio a sí mismo al revelarse a este ser dotado de un entendimiento superior que fue Moisés, tiene cuatro letras (YHWH) que expresan «el ser necesario». Idea metafísica sin duda, ya elaborada por pensadores como Al-Farabi y Avicena, pero que Maimónides enriqueció con atributos tomados de la revelación profética. Ésta nos enseña que Dios es generoso, equitativo y justo, y no sólo en el ordenamiento sabio de las esferas celestes, sino también en el orden que a partir de su inteligencia se «derramó» hasta la tierra y que nos ayuda a conocerle. El motivo, neoplatónico, de la emanación (*feidh*, 264) es omnipresente: por esta emanación Dios, como un manantial, dio origen a las esferas celestes y a nuestro mundo. Su revelación a los profetas, por mediación de los ángeles, también ha de entenderse como una efusión de su ciencia. Toda revelación no tiene otro fin que llevar al hombre a realizar su verdadera perfección o su fin último, es decir, la visión de Dios y el conocimiento de las realidades inteligibles o metafísicas, por los que el hombre obtiene su inmortalidad (547). Platón se encuentra aquí con Moisés.

Los perplejos a los que se dirige la *Guía* de Maimónides son los hombres religiosos perfectos en su religión y en sus costumbres, que han estudiado a fondo las ciencias filosóficas y se sienten atraídos por la razón, pero que podrían sentirse confundidos por el sentido aparente de la Ley. Este

sentido literal los puede exponer a la agitación y al desconcierto. El tratado de Maimónides, por tanto, tiene por objeto disipar, en la medida de lo posible (porque se mantiene siempre consciente de los límites de la inteligencia humana cuando intenta comprender lo divino), esas oscuridades e intentar que los hombres religiosos no se vean inducidos al error por ellas.

3. La virtud de la religión según Tomás de Aquino

Al-Farabi, Avicena y Averroes fueron olvidados muy pronto en el mundo musulmán, antes de ser redescubiertos aprovechando el renacimiento árabe de finales del siglo XIV. Sus herederos inmediatos, si puede hablarse así, se encuentran preferentemente en el mundo occidental y latino, que hasta ese momento se había mantenido bastante refractario —siguiendo el surco de un cierto agustinismo— al saber racional «pagano», por otra parte mal conocido. A partir del siglo XIII, los grandes lectores cristianos de las nuevas traducciones de los autores árabes y de los textos de Aristóteles (Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Maestro Eckhart) revalorizarán este saber racional. A semejanza de los autores árabes, nunca cuestionan la verdad de su revelación, pero intentan demostrar que dicha revelación concuerda con la razón. Su visión más racional del mundo, inspirada en Aristóteles y en un cierto neoplatonismo heredado de los pensadores musulmanes, contribuirá a la aparición de la ciencia moderna y, por ello mismo, a la emergencia de una actitud filosófica más crítica frente a la religión.

Es imposible hacer justicia aquí a la infinita diversidad de la filosofía de la religión de los autores medievales, porque todas las cuestiones de las que trataron, en el corpus de sus abundantes obras, tocan de cerca o de lejos la «religión» (Dios, la fe, el pecado, la gracia, los ángeles, etcétera). Sería preciso hablar aquí del argumento ontológico de Anselmo, de las cinco vías o pruebas de la existencia de Dios, de la concepción que podemos hacernos de la esencia y de la omnipotencia divina, pero podría oponerse que estas cuestiones remiten sobre todo a la metafísica propiamente dicha (véase Grondin 2006: 132-179), es decir, a la explicación racional de los primeros principios, de los que hay que distinguir la «religión» entendida como culto dado a un poder superior que llamamos divino.

Es, por cierto, en ese sentido que Tomás habla de la religión en una sección bastante remota de la *Suma de teología*, en el segundo volumen de su segunda parte (2a 2ae, qq. 81-91), en la que se plantea la cuestión de las grandes virtudes. Tomás trata de la religión, por tanto, bastante después de haber hablado de Dios y de la fe en sí misma (en la primera parte). Su concepto de religión es más específico que, por ejemplo, el de Agustín, pero

más cercano a la religión comprendida como culto creyente.

Decir de la religión que es una «virtud» no es algo obvio para el lector de hoy día. Tomás sigue a Aristóteles al ver en la virtud un *habitus*, es decir, una aptitud o una disposición «que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo» (1a 2ae, q. 58, art. 3). Hay, para Tomás, tres virtudes intelectuales (la sabiduría, la ciencia y la inteligencia), cuatro virtudes morales (la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza) y tres virtudes teologales (la caridad, la fe y la esperanza). Contra lo que cabría esperar, la religión no forma parte de las virtudes teologales, sino de las virtudes morales, pues es entendida como una virtud anexa a la justicia. Porque el objeto de las virtudes teologales es Dios en cuanto excede nuestra razón. Ahora bien, la religión no tiene a Dios directamente como objeto, sino que su objeto es el *culto* del hombre para con Dios.

La primera referencia de Tomás será, por otra parte, la definición dada por Cicerón según la cual «la religión honra con culto y reverencia a una naturaleza superior, que llaman divina» (2a 2ae, q. 81). Tomás desarrolla entonces tres etimologías del término que él juzga esenciales para la comprensión de la virtud de religión:

1) *Releer*. Tomás retoma aquí la etimología de Cicerón: el hombre religioso es aquel que repasa y, por así decir, relee *(retractat et tamquam relegit)* lo concerniente al culto divino. Si «religión» viene de «releer» es porque es necesario darle muchas vueltas a todo ello en el corazón. La religión nace de la lectura frecuente *(frequenti lectione)*.
2) *Re-elegir*. Es una etimología que Tomás recoge de *La ciudad de Dios* de Agustín: puesto que Dios es el Bien supremo que hemos *perdido* por nuestra negligencia, debemos re-elegirlo, escogerlo de nuevo.
3) *Religar*. La religión expresa finalmente «nuestra *religación* con el Dios único y omnipotente» (siguiendo la etimología de Lactancio, a quien no nombra).

Lectura frecuente, elección reiterada de lo que se ha perdido o religación vertical, la religión expresa en sentido propio ordenación a Dios *(ordo ad Deum)*. La virtud de la religión es la virtud que ordena todo obrar hacia él, que nos impulsa a releer su Palabra, a escogerlo libremente y a unirnos a él. Se expresa en dos tipos de acto: los actos de religión serán o bien interiores, y éstos serán los principales, o bien exteriores y secundarios. Los actos interiores son los de la *devoción* y la *plegaria*, mientras que los actos exteriores comprenden la adoración, los sacrificios, las oblaciones, los diezmos, en una palabra, todo lo que ofrecemos a Dios. Evidentemente, Dios no tiene necesidad alguna de nuestras ofrendas o de nuestras

plegarias. Si tributamos a Dios honor y reverencia, no es con miras a él, que está lleno de una gloria a la que la criatura nada puede añadir. Lo hacemos más bien por nosotros mismos, para someter nuestro espíritu y encontrar en él nuestra perfección, porque «todos los seres se perfeccionan al subordinarse a un ser superior». Ahora bien, tenemos necesidad de guiarnos por lo sensible. Ésta es la razón de que el culto divino requiera el uso de realidades sensibles a manera de signos que «exciten la mente humana a la práctica de los actos espirituales con los que ella se une a Dios» (q. 81, art. 7). Ahí está la «filosofía de la religión» en el sentido subjetivo del genitivo.

En Aristóteles, la virtud representa un justo medio entre dos extremos. Lo mismo vale para la religión en Tomás de Aquino. La religión encarna un justo medio entre los dos excesos que son la superstición y la irreligión. La superstición es un *exceso*, porque rinde culto divino a lo que no es en absoluto objeto de culto o lo constituye de manera indebida. La irreligión expresa por su parte *ausencia* de religión: se traduce en irreverencia hacia Dios, que ocurre cuando se procura tentar a Dios o ponerlo a prueba, cuando se comete perjurio o se emplea su nombre sin ningún tipo de respeto. Hay que observar que el ateísmo no forma parte de las formas de irreligión estudiadas por Tomás. Sólo llegará a formar parte de ellas con la filosofía de la religión de la modernidad.

VII

El mundo moderno

Es un truismo decir que el conflicto entre la religión y la razón, manifiesto en los Padres de la Iglesia o en Averroes y en Maimónides, desempeñará un papel crítico en la filosofía de la religión de la modernidad. Servirá incluso para definirla, en el sentido de que, para algunos, la modernidad no será nada más que una liberación del yugo de la religión, que quedará sustituida por la ciencia. En el sentido de Auguste Comte, la edad científica (y moderna) de la humanidad deberá diferenciarse de su estado teológico o religioso. La religión se halla ahora identificada del todo con la superstición, de la que Cicerón y Tomás todavía la distinguían, en nombre de una desmitologización radical, de la que la modernidad ofrece múltiples ejemplos.

¿Cuándo empieza la modernidad? Los anglosajones la asocian con la aparición de la ciencia experimental en Bacon o con los descubrimientos astronómicos de Copérnico y de Galileo, mientras que los continentales piensan ante todo en Descartes y los historiadores en el Renacimiento italiano o en el descubrimiento del Nuevo Mundo, sin olvi-

dar la Reforma protestante. Las fechas importantes son bien conocidas: invención de la imprenta por Gutenberg en 1450, descubrimiento de América en 1492, aparición del *De revolutionibus* de Copérnico en 1543, del *Novum Organum* de Francis Bacon en 1629 y del *Discurso del método* de Descartes en 1637.

Aunque Bacon y Descartes se distancian de Aristóteles y de su metafísica, es difícil hablar en su caso de una crítica radical de la religión o de sus temas fundamentales. Y lo mismo podrá decirse de la gran mayoría de los autores que se asocian con la aparición de la modernidad. Baste recordar, para convencernos de ello, el propósito de sus obras capitales: Descartes publica en 1641, en latín, sus *Meditaciones de filosofía primera en las que se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.* Podría tratarse de un título medieval. Pascal (1623-1662) trabajaba, por su parte, en una obra que debía tratar de «la superioridad de la religión cristiana», mientras que Malebranche (1638-1715) presentó en su *Acerca de la investigación de la verdad* una metafísica con la que debían «establecerse las principales verdades que constituyen el fundamento de la religión y de la moral». Esta perspectiva metafísica se mantendrá en los sistemas racionalistas de Leibniz (nada es sin razón, y Dios es la razón suprema) y Spinoza (el primer axioma de su *Ética* es que Dios es la causa de sí cuya esencia implica su existencia). Aunque exalta la razón, es difícil asociar esta tradición, llamada

racionalista, con una muerte de Dios o una crítica radical de la religión. Muy al contrario.

Los gérmenes de este tipo de crítica se encuentran más bien en *otra* tradición de la modernidad a menudo identificada con el empirismo, pero cuyas raíces son medievales. El método experimental de Bacon debe, en efecto, mucho al antiesencialismo del nominalismo que se forja en las ideas de Ockham y de Buridano. El nominalismo se inscribe en una tradición que subraya la omnipotencia de Dios y que se remonta a Pedro Damián (1007-1072) y a su *Carta sobre la omnipotencia divina.* Si Dios lo puede todo, no debería estar limitado por un orden de esencias que sería constrictivo y al que debería conformarse. Para el nominalismo, las esencias no son en principio más que realidades «nominales», abstracciones de la experiencia creadas por la mente, mientras que los únicos existentes reales son los individuos. El conocimiento cambia entonces de objeto: no se refiere ya a las esencias, segundas y derivadas, sino a los datos contingentes y singulares de la experiencia. El saber empírico que se obtiene de este conocimiento no es universal como el saber de las esencias de los medievales (ésta es su debilidad), pero por lo menos es verificable y permite previsiones fiables. En nombre de este saber de la experiencia Bacon criticará los vanos ídolos de la mente *(idola mentis).*

Este nominalismo no concierne primeramente a la religión como tal. Pero llevará lentamente a una

crítica de la religión en un autor como Hume y en los pensadores de la Ilustración (Helvétius, Diderot, Voltaire). La religión aparecerá cada vez más como una simple creación del espíritu, de la que Hobbes (1588-1679) dirá, en su *Leviatán* (cap. 12), que nace del miedo a morir y del deseo del hombre de conocer las causas. Ahora bien, ¿este conocimiento no incumbe preferentemente a la ciencia como tal?

Dos desplazamientos silenciosos, pero tectónicos, ocurren aquí: 1) cada vez más la religión es percibida como un asunto interior, incluso privado, que se refiere únicamente a la propia convicción; esto era sin duda ya evidente en Agustín, pero la modernidad insistirá ante todo en el carácter «ficticio», fabricado, de esta convicción; 2) comprendida desde el miedo a la muerte y la voluntad de comprender las causas, la religión es vista como una forma de «saber», aunque un saber «débil» si se lo compara con el de la ciencia, y cuya legitimidad podrá en consecuencia ser puesta en duda, aun cuando lo sea en baja intensidad a comienzos de la Edad Moderna.

Pero no son éstos los únicos desplazamientos importantes. Hay otro, preparado desde mucho antes, pero que tomará un giro crítico. La filosofía de la religión de la modernidad, radicalizando una distinción antigua, disociará cada vez más dos formas de religión: la *religión natural*, muy frecuentemente fundada en el orden de la naturaleza, del que se infiere la existencia de un artífice supremo, y la *religión histórica*, estatutaria e institucional, que se

apoya en una revelación, pero cuyas prerrogativas políticas a menudo se rechazan. Esta distinción debe mucho a la conmoción provocada por la filosofía de la religión de Spinoza.

1. Spinoza y la crítica de la Biblia

Nacido en Ámsterdam, Spinoza (1632-1677) es un judío proveniente de una familia portuguesa, que entra muy pronto en contacto con sectas protestantes libertarias, lo cual le vale la excomunión de su comunidad judía en 1657. En 1670 aparece anónimamente su *Tratado teológico-político*, que supone una «crítica de la Biblia». La obra causó escándalo y fue prohibida en 1674. Su propósito es defender la libertad de la filosofía, como dice su título integral: «Tratado teológico-político, que contiene algunas exposiciones en las que se muestra que la libertad filosófica no sólo puede concederse sin mengua de la piedad y la paz de la república, sino que además no puede ser suprimida sin menoscabo de la paz y de la piedad misma».

Es preciso defender esta libertad contra aquellos que creen que debe ser mantenida a raya por los teólogos que se remiten a la Escritura. Spinoza explica su propósito en una carta de octubre de 1665 a Oldenburg (carta 30): «Me ocupo actualmente en componer un tratado en el que expondré mi manera de ver la Escritura. Los motivos que me hicieron

emprender este trabajo son: *primo*, los prejuicios de los teólogos: a mi entender, el mayor obstáculo que hay para el estudio de la filosofía; me esfuerzo, pues, en hacerlo manifiesto y en liberar la mente de los hombres algo cultivados; *secundo*, la opinión que de mí tiene el vulgo; no paran de acusarme de ateísmo, y me siento obligado a enderezar en lo que pueda este error en lo que a mí se refiere; *tertio*, mi deseo de defender con todos los medios la libertad de pensamiento y de expresión, que la excesiva autoridad otorgada a los pastores y su celo amenazan con suprimir en este país».

La intención de Spinoza es mostrar que hay dos tipos de conocimiento de Dios, y que son de naturaleza totalmente distinta: el conocimiento racional, que es claro y distinto, y el conocimiento fundado en una revelación a la que se adhiere por fe y que presupone que el creyente carece de aquel conocimiento filosófico. Aunque Averroes distinguía ya esas dos formas de conocimiento de lo divino, nunca le pasó por la mente poner en duda la autenticidad de la revelación. Con Spinoza, esto se hará posible y muy pronto será lo habitual.

El conocimiento de Dios fundado en la revelación depende, por consiguiente, de un *mediador* o de un «profeta». Ahora bien, el profeta transmite una *interpretación* de la revelación que él ha recibido, sirviéndose de imágenes que puedan entenderse en su época. El profeta es, pues, «aquel que interpreta las cosas reveladas por Dios a otras personas

incapaces de tener un conocimiento cierto y que, por consiguiente, sólo las aceptan por la fe». Así, Moisés dice de Dios que es fuego y que es celoso. Si no hay *conocimiento* de Dios, sólo queda creer en lo que dice Moisés. Pero los profetas cuentan cosas muy diferentes cuando recurren a imágenes para hablar de Dios:

> No ha de sorprendernos encontrar en la Escritura [...] que Miqueas haya visto a Dios sentado, Daniel en forma de un anciano con vestidos blancos, Ezequiel como un gran fuego, ni que los discípulos de Cristo hayan visto descender en forma de paloma al Espíritu Santo y que Pablo, en fin, cuando se convirtió, haya visto una gran luz. Todas estas visiones concuerdan plenamente con las imágenes vulgares sobre Dios y los espíritus. (*Tratado teológico-político*, 1, 46)

Sin embargo, no habría que tomar esas imágenes, sensibles y materiales, como representaciones de Dios mismo, concebido por la luz natural como ser inmaterial. Sólo el contexto histórico permite comprender el sentido de esas imágenes utilizadas por los profetas. Spinoza milita, así, a favor de una interpretación resueltamente *histórica y crítica* de la Escritura.

Pero no deja de mantener, por prudencia o por convicción, la idea de que la Escritura es el resultado de una revelación divina. Dios mismo habría

decidido revelarse a los profetas. Pero éstos adaptaron sus relatos a las representaciones de su época. Ahora bien, hay que interpretar la Biblia como se interpreta la naturaleza, esto es, con la intención de deducir de ella leyes universales. La ley que Spinoza deduce es que la intención de la Biblia es *conducir a los hombres a la piedad*. Está claro que los profetas debieron tener en cuenta los prejuicios de aquellos a quienes se dirigían para incitarlos a la piedad y a la devoción. Pero sus representaciones tienen fecha, y cuanto más sensibles son más han de relativizarse. No se las ha de confundir con un conocimiento racional de Dios, conocimiento que no tiene necesidad de imágenes.

La intención de Spinoza es establecer una estricta separación entre el conocimiento de Dios que se basa en la razón natural y el de la Escritura, que es histórico. Si se quiere, es una crítica de la religión histórica *ad maiorem Dei gloriam*, pero también a gloria de la filosofía misma, porque se trata de defender la libertad. La conclusión de Spinoza, a la vez teológica y política (y de ahí el título), es que no hay que colocar al filósofo bajo la tutela del teólogo. Pero al defender con tanto vigor la *autonomía de la filosofía*, Spinoza acaba minando la autoridad del texto sagrado en nombre de otro conocimiento de Dios, el que proporciona la razón. Aunque Spinoza insista diciendo que las representaciones de los profetas eran necesarias para su época para conducir a los hombres a la piedad, se adivina que es posible

criticar las representaciones de los profetas a partir del conocimiento de Dios que podemos alcanzar mediante el entendimiento. Esta concepción, que inaugura la crítica racional de la Biblia, prefigura la de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793).

2. *La religión moral de Kant*

En cuanto heredero de la Ilustración, Kant distingue la religión estatutaria, histórica y particular, de la religión universal que puede deducirse de la razón humana. Una de las originalidades de su filosofía de la religión es no fundar esta fe racional en un concepto de Dios extraído del orden de la naturaleza, sino deducirla de la ley moral inscrita en el corazón de todo hombre.

a. La crítica del conocimiento metafísico. En su *Crítica de la razón pura* de 1781, Kant deconstruyó toda pretensión, por parte de la metafísica, de un conocimiento suprasensible. Crítica muy conocida, pero que a menudo se confunde con una crítica de la religión como tal. Hay ahí un malentendido, sin duda, pero la amalgama de metafísica y religión hará época: los positivistas que se remitirán a Kant, tanto en el siglo XIX como en el XX, verán fácilmente en su censura de un conocimiento metafísico (o suprasensible) una crítica a toda forma de religión,

en la medida en que es verdad que ésta se refiere a lo «suprasensible». Ahora bien, lo que Kant invalida es la pretensión de *conocimiento* por parte de la metafísica. Su crítica es de una simplicidad contundente, lo cual explica en parte su notoriedad: el gran defecto de la metafísica, según Kant, es ser precisamente meta-física. Pretende proporcionar un conocimiento de realidades que no constituyen datos de ninguna experiencia. Pero ¿cómo se puede dar validez a este tipo de conocimiento? Hasta nueva orden, todo tipo de conocimiento debe apoyarse en la experiencia. Pero esto no significa para Kant el final de toda forma de metafísica, ni tampoco de la religión, pues ambas pueden fundarse en la evidencia de las leyes morales.

b. Qué me está permitido esperar. En un texto célebre Kant evoca las tres grandes cuestiones de la razón, que son también las de la filosofía: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? Si la primera, dice en una carta a Stäudlin en 1793, se refiere a la metafísica y la segunda a la moral, la tercera pertenece a la religión, comprendida aquí, lo cual no es poco, como disciplina totalmente integrada en la filosofía. La respuesta a la primera pregunta, la del saber, nos remite al solo dominio de la experiencia y a sus condiciones de posibilidad. La respuesta a la segunda nos recuerda nuestro deber: ¡haz lo que debes! La llamada al deber, oída o no, nos hace saber que el motivo de nuestro obrar no es

únicamente nuestro bien inmediato, aunque sea éste un motivo poderoso. Nosotros también *podemos* actuar (por lo menos en principio, y este «en principio» para Kant es suficiente) en función de leyes morales, cuyo único fin es indicarnos cómo podemos hacernos *dignos de ser felices.* Nos hacemos dignos de ser felices conformándonos al imperativo de la moralidad, que prescribe actuar en función de máximas susceptibles de ser erigidas en leyes universales y que hacen total abstracción de nuestra felicidad personal. Puesto que se trata de una ley que la razón se prescribe a sí misma, Kant subraya con fuerza la *autonomía* del obrar moral, por la cual el hombre se distingue de otras criaturas del mundo natural y se emparenta con el divino creador (porque mediante esta *auto*nomía, el hombre elude el reino heterónomo de la causalidad natural y forma parte del mundo inteligible, o racional, del orden moral). Ahora bien, este obrar moral y autónomo debe ser desinteresado, de otro modo cesaría de ser puramente moral. Pero, se pregunta Kant, y éste es el sentido de la tercera pregunta, si actúo de modo que me hago digno de la felicidad, ¿puedo esperar tener parte en ella? Esta esperanza es legítima, estima Kant, y funda la filosofía de la religión. La esperanza entrevista aquí descansa en el acuerdo entre la moralidad de mi conducta y la felicidad futura que puede serme otorgada. Este acuerdo corresponde a lo que Kant llama el ideal del Bien supremo, el *summum Bonum* del que ya hablaron Cicerón y Agustín

como término último de todo obrar humano. Para Kant, este acuerdo entre la moral y la felicidad sólo puede asegurarse mediante el Bien supremo originario, es decir, Dios, pensado como arquitecto del orden moral del mundo. El Bien supremo esperado por nuestra razón implica de este modo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, que Kant presentará unas veces como artículos de fe y otras como consecuencias necesarias de la ley moral. La moral desemboca así en la religión: «La ley moral, mediante el concepto de Bien supremo, como objeto y fin de la razón pura práctica, conduce a la *religión*, es decir, al conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos».[1]

Por tanto, es posible elaborar una doctrina puramente filosófica de la religión. Éste es el sentido exacto de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793. Su propósito es mostrar que la razón puede desarrollar desde sí misma una doctrina de la religión que hay que distinguir de la doctrina de una religión revelada, cuya legitimidad Kant no rechaza abiertamente, aunque deja entender que ella tiene el inconveniente de ser histórica, y por tanto contingente, y de estar reservada únicamente a los expertos en la Escritura. La doctrina filosófica de la religión, por su parte, puede plantear una pretensión de universalidad, porque está inscrita en el corazón de cada

1. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, FCE, México, 2005, pág. 154.

uno y se apoya únicamente en la razón moral. Ésta se basta en principio a sí misma, pero la religión le aporta un complemento, incluso un apoyo valioso, que no es posible comprender si no es a partir de las premisas particulares de Kant.

La razón nos conmina a actuar únicamente en función de la ley moral. Tarea ardua para el amor propio del hombre, siempre tentado de apartarse de ella cuando se tercia. Entonces el amor de sí mismo se sitúa por encima de la ley moral, lo cual equivale a una perversión de dicha ley. Esta perversión corresponde a lo que Kant llama el «mal radical» del alma humana. Y aunque sea radical, porque arraiga en una propensión, el hombre puede esforzarse en resistirse a él desarrollando su disposición originaria al Bien, al que está llamado por la ley moral. Por eso, dice Kant, se le ha propuesto al género humano un modelo de perfección para darle la fuerza y el coraje necesarios en su conversión al Bien. Este modelo, que corresponde a Cristo, es para Kant el de una humanidad agradable a Dios, es decir, moral. Cristo es para Kant, pues, el arquetipo de la intención moral en toda su pureza. Kant insiste muy poco en el hecho de que este modelo haya sido propuesto por una religión histórica particular, pues esto no es su tema, e insiste sobre todo en la idea de que hay un ideal que se ha de realizar: a pesar de la perversión de su corazón, el hombre puede esperar ser agradable a Dios. Pero no puede conseguirlo más que a través de su obrar moral.

Por esto Kant distingue dos tipos de religión: la religión *cultual*, que busca favores, y la religión *moral*, fundada únicamente en la conducta buena, la única que resulta agradable a Dios. Kant juzga que todas las acciones cultuales son vanas, porque se proponen «dirigir en provecho propio el poder invisible que dispone sobre el destino de los hombres» (Kant [1793] 2001: 213). Pero esto es una pura ilusión: «Todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios» (206). Sólo mediante nuestro obrar moral podemos esperar llegar a ser dignos de la felicidad, que sólo Dios puede dispensar.

c. Posteridad. La *Religión* de Kant no es la obra más revolucionaria o la menos austera en el corpus de la filosofía de la religión, pero la posteridad de la influencia kantiana será enorme para la disciplina. 1) Kant ante todo hace época por su destrucción de la metafísica. Sin duda no apuntaba a otra cosa que a su pretensión de un *conocimiento* suprasensible, pero la mezcla puso a la defensiva ante la religión misma: ¿puede mantenerse ésta frente a la ciencia? Kant inicia de este modo, lo haya querido o no, la época positivista en la que todo lo que remite a la metafísica o a la religión es desacreditado como superstición en nombre de la ciencia. 2) Aun cuando las premisas de la ética kantiana, sumamente rigurosas, no se han aceptado tal como se presentan,

la insistencia de Kant en la autonomía de la razón moral ha echado raíces a su manera. Kant entendía la religión como una consecuencia o un complemento de la moral. Ahora bien, la moral que él defendía descansaba sobre la idea de autonomía. Pensada hasta el extremo, una ética de la autonomía puede, incluso debe, prescindir de la religión. Aparece entonces una ética sin religión: si la razón humana es la única responsable de la acción moral, el hombre puede ser un fin en sí mismo. El «humanismo» que de ahí se deriva tenderá a sustituir cada vez más a la religión en las sociedades llamadas modernas o secularizadas. 3) La depreciación kantiana del culto y de la experiencia religiosa como tal (que Kant asocia a una forma de iluminismo), en nombre de la religión moral fundamentada solamente en la buena conducta, se inscribía ciertamente en una tendencia propia de la Ilustración. Pero era tan severa que conducirá a una cierta rehabilitación de la experiencia religiosa como tal. Ésta será una de las aportaciones de Schleiermacher.

3. La intuición del infinito en Schleiermacher

La modernidad ha reducido frecuentemente la religión a una forma débil de saber o a un apéndice de la moral. Lo que se ha perdido con esto es la autonomía de la religión. Con intención de salvaguardarla, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) [illegible]dica,

sólo unos años después del escrito de Kant sobre la *Religión*, y en la encrucijada del Romanticismo y el idealismo alemán, al estudio de la esencia de la religión. El subtítulo de su *Sobre la religión* (1799) anuncia que se dirige «a sus menospreciadores cultivados». Si se menosprecia la religión, es porque se ha cometido un error respecto a su esencia al confundirla, por falta de cultura, con lo que no es. Schleiermacher desconfía sobre todo de la reducción (kantiana) de la religión a la moral, que juzga deletérea para ambas: para la moral, porque si se la presenta como necesitada de apoyo, esto demuestra que se tiene poca fe en su autonomía y en el progreso moral de la humanidad, pero también para la religión, porque deja de lado el estado de ánimo que le es específico. La religión no remite al conocimiento o al obrar, sino al sentimiento *(Gefühl)* o a la intuición. Si la metafísica quiere explicar el universo y la moral ser su remate, la religión pretende «intuir» el universo. El término alemán para esta intuición, *Anschauung*, implica un momento de pasividad, pero también de admiración, y presupone que el objeto intuido *actúa* sobre nosotros. Dejarse llevar por la intuición del universo es descubrir que todo lo particular no es otra cosa que la parte finita de un todo o del infinito: «Representarse todos los acontecimientos que tienen lugar en el mundo como acciones de un dios es religión, esto expresa su relación con un Todo infinito» (Schleiermacher [1799] 1990: 39). La religión no es en sí más que la parte de

un todo, porque hay muchas maneras diferentes y también piadosas de considerar las cosas desde una perspectiva religiosa, es decir, como partes de un todo que las comprende. Declaración sorprendente por parte de un teólogo protestante, pero que asocia la religión a la más elevada forma de tolerancia (relación que no siempre es un hecho, y es lo menos que podría decirse). No pudiendo limitarse a un sistema, la religión, fundamentada en un sentimiento que tiene algo de indecible, se abre a todas las formas de intuición del infinito: «Vosotros veis cómo esta bella modestia, esta amistosa y acogedora tolerancia surgen de una forma inmediata del concepto de religión». Esta tolerancia lleva a Schleiermacher a relativizar todos los dogmas y los aspectos estatutarios de las religiones particulares, comprendidas las nociones de Dios y de la revelación mismas: «¿Qué significa revelación?; toda intuición nueva y original del Universo es una revelación, y cada cual debe ciertamente saber mejor que nadie lo que es para él originario y nuevo» (41s, 77). Lo que importa en la religión no son sus objetos particulares, sino la intensidad del sentimiento y de la intención de donde ella brota. En su *Dogmática cristiana*, de 1821 (§ 4), Schleiermacher dirá que la religión se funda en un sentimiento de dependencia total:

> Lo que de común hay en las formas más diversas de la piedad, y lo que las distingue de todos los demás sentimientos, dicho de otra forma, la esencia constan-

te de la piedad, reside en que somos conscientes de nosotros mismos en cuanto totalmente dependientes, o, lo que es lo mismo, en que somos conscientes de nosotros mismos en relación con Dios.

No hay que subestimar el alcance de la influencia de Schleiermacher en filosofía de la religión. Su mérito es ante todo haber redescubierto la autonomía de lo religioso y, además, haber reconocido su extraordinaria diversidad, intuición que aprovechará la historia comparada de las religiones. Lo hizo sin duda al precio de una subjetivación radical, que pensadores como Hegel y Barth denunciarán porque reduciría la religión a un simple asunto de sentimiento, pero que ha permitido por ello a herederos suyos, como Rudolf Otto (*Lo santo*, 1917) e, indirectamente, William James (*Las variedades de la experiencia religiosa*, 1902), hablar de la *experiencia* religiosa como tal, considerada así más fundamental que sus objetos, todos deudores de sus contextos históricos y, por lo mismo, relativos.

4. *La sistematización filosófica de la religión en Schelling y en Hegel*

Junto con Fichte, que se inspiró en Kant para publicar una *Crítica de toda revelación* (1792), Schelling (1775-1854) y Hegel (1770-1831) son los grandes pensadores sistemáticos del idealismo alemán. Es

imposible hacerles plena justicia aquí, porque no es erróneo decir que fueron los primeros, después de Kant, en elaborar, con ese nombre, auténticas filosofías de la religión. El Hegel de la madurez impartió magníficos cursos (publicados después de su muerte) de «Filosofía de la religión» en Berlín, donde el último Schelling, por su parte, dio también cursos de «Filosofía de la revelación» y de «Filosofía de la mitología». Pero el tema atraviesa todo su pensamiento en general. Con su amigo Hölderlin, estudiaron teología en la década de 1790 en el seminario de Tubinga, entusiasmados entonces por las dos revoluciones del momento, la kantiana y la francesa. Compusieron un «fragmento de sistema», en el que expresaban su convencimiento a favor de una «religión sensible» y una «mitología de la razón». La razón, la moral y la religión kantianas eran a sus ojos demasiado abstractas: tenían por ello necesidad de encarnarse en la cultura de todo un pueblo y de la historia misma, entonces efervescente. Su ideal era una religión universal de la humanidad, pero realizada en un mundo real. Sus sistemas totalizadores intentan en consecuencia pensar un espíritu que se encarna en lo real y una realidad penetrada por el espíritu. Se comprende que la religión haya ejercido en ellos una poderosa fuerza de atracción, e incluso que haya estado presente en el origen de sus síntesis especulativas: su propósito es, en efecto, pensar lo Absoluto (nada menos) y mostrar que lo absoluto es real. El modelo

de la Encarnación juega aquí un papel clave, porque enseña que Dios mismo decidió encarnarse en la naturaleza y en la historia. La historia puede de este modo ser pensada como una revelación del absoluto (una «teodicea de la razón», dirá también Hegel), en el doble sentido del genitivo: ella nos revela el absoluto, pero también en ella el absoluto se revela a sí mismo. Sólo impregnando y determinando toda la realidad demuestra el espíritu su absolutidad. La religión que celebra esta espiritualidad de lo real puede ser reconocida como el «domingo de la vida».

Hegel tiene tan alta idea de la religión porque estima, en su terminología tan exigente, que es la conciencia de sí del espíritu absoluto, en el doble sentido —una vez más— del genitivo: por ella, el hombre, al tomar conciencia del espíritu que la anima, puede elevarse al infinito y olvidarse de su particularidad, mientras que es a través de las religiones particulares como el Espíritu mismo alcanza la conciencia de sí. Así, para Hegel, las religiones no han nacido de manera contingente; su sucesión histórica «está determinada por la naturaleza del espíritu mismo, que se abrió paso en el mundo para conducirse hasta la conciencia de sí mismo» (Hegel 1984 [1821-1831]: I, 55). Paso necesario, porque esta historia ha producido el concepto de religión (conduciendo de este modo el espíritu hacia sí mismo), cuya cumbre y revelación es, según él, el cristianismo.

Aunque la religión prepara de esta manera el «saber absoluto» del filósofo, Hegel juzga que la filosofía es superior a la religión, porque esta última permanece prisionera de representaciones sensibles, indispensables sin duda para el hombre, pero inadecuadas en última instancia para pensar la idea del absoluto, porque este pensamiento no puede desplegarse plenamente más que mediante conceptos. En su última filosofía, Schelling criticará, por su parte, esta filosofía del concepto, que a sus ojos sigue siendo «negativa»: la filosofía no conseguiría así prescindir del elemento del concepto ni llegaría a pensar el absoluto de manera positiva, es decir, tal como se realiza él mismo. Por esto, la filosofía negativa, o puramente conceptual, debe ser relevada por un pensamiento que se abra a la manifestación del absoluto en sí mismo, tal como se da en la revelación y en la mitología.

5. *Las críticas de la religión después de Hegel*

Estas síntesis especulativas, demasiado audaces después de la censura kantiana de la metafísica, suscitaron una reacción en contra inmediata, a veces religiosa y a veces antirreligiosa. La reacción religiosa del pensador danés Søren Kierkegaard retoma la crítica que el último Schelling dirigía a Hegel, la de quedarse en el elemento del concepto y de la totalidad abstracta, y le da una nueva di-

mensión: un sistema así ignoraría la decisión religiosa en la que se halla inmersa la existencia. Al primado hegeliano de la totalidad y del concepto, pero también de la filosofía, Kierkegaard opone el de la existencia individual, de su angustia y de la decisión que le incumbe. Esta radicalización de la problemática de la existencia no tendrá seguidores hasta el siglo xx, con Barth, Rosenzweig, Jaspers, Heidegger y Lévinas, y conducirá en todos esos autores a una importante renovación de la filosofía de la religión.

Sin embargo, la reacción filosófica más ruidosa después de Hegel fue antirreligiosa en grado máximo (aun siendo intensamente mesiánica). Esta reacción se sirvió de una categoría eminentemente hegeliana para estigmatizar la *alienación* que podía representar la religión para la conciencia humana. La reacción más célebre es la de Marx, que ve en la religión el «opio del pueblo»: una ideología nacida de la miseria social, a la que pretende dar consuelo, pero que revela una proyección, aquella que denuncia Feuerbach cuando dice que el hombre atribuía a lo divino propiedades humanas que debía apropiarse de nuevo, y aquella que atacará de nuevo Nietzsche cuando proclame, no sin dolor, la muerte de Dios (*La gaya ciencia*, 125). Hay que observar, no obstante, que Marx reconocía en la religión una función crítica *positiva* cuando hablaba de su doble aspecto: «La miseria religiosa es a un mismo tiempo la *expresión* de la miseria real y

la *protesta* contra ella». La religión encierra, por consiguiente, un potencial utópico, al evocar un mundo mejor que ha de venir y que el marxismo promete transformar en realidad: «La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como es el espíritu (!) de una época privada de espíritu. Es el *opio* del pueblo».[2]

Se destaca demasiado poco que esta idea del opio tenía algo de positivo en el contexto del siglo xix. El opio era entonces una droga elegante, reservada a los dandis y a las clases acomodadas, que proporcionaba una satisfacción real. Marx no dice de la religión que es el alcohol o la cerveza del pueblo... La religión encarna, por tanto, algo refinado, sutil, algo «espiritual» en un mundo sin espíritu. Pero su felicidad es ilusoria. Marx exige, pues, su supresión o su transfiguración:

2. K. Marx, «Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel», en G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968, pág. 7. Se olvida a menudo que la fórmula tan conocida de Marx fue anticipada por Kant, pero en un sentido ligeramente distinto: Kant hacía alusión al consuelo que un sacerdote puede aportar a un moribundo que se aflige con sus propios reproches morales a causa de la existencia que ha llevado. Kant reprueba entonces al sacerdote que quiera apaciguar, con opio, la conciencia moral del moribundo (*Opium fürs Gewissen*, Kant [1793] 2001: 102), en lugar de agudizarla llamándola a un examen austero que no debería eludir, sobre todo en esa última hora.

> La abolición de la religión en cuanto felicidad *ilusoria* del pueblo es la condición para su felicidad *real*. Exigir la renuncia a las ilusiones relativas a su estado es *exigir la renuncia a una situación que tiene necesidad de ilusión*. La crítica de la religión es, pues, en germen, la *crítica del valle de lágrimas*, cuyo reflejo sagrado es la religión.

Hablar de reflejo es reconocer que la religión es fuente de luz y de trascendencia, pero que lleva al hombre a orientarse por otra estrella que no es él mismo: «La religión —concluye Marx— es meramente el sol ilusorio, que gira alrededor del hombre, hasta que éste no gire alrededor de sí mismo». Es la nueva esperanza del marxismo. Pero hay que plantear aquí una pequeña cuestión: ¿cómo puede el hombre girar alrededor de sí mismo? Aparte del contrasentido que esto implica, es lícito preguntarse si el hombre no tiene necesidad acaso de un sol por encima de él o de una estrella que lo oriente. Marx, en todo caso, entendió bien que ésta era la más elevada función de la religión.

Feuerbach, Marx y Nietzsche, sin olvidar a Freud y su denuncia de la religión como forma de neurosis colectiva, son los grandes maestros de la sospecha, cuyo impacto en la filosofía de la religión sigue siendo sumamente importante. El motivo es doble: *a)* la crítica de la religión como forma de alienación es llevada a cabo sobre todo en nombre de un ideal de *autonomía* surgido de la Ilustración y de Kant (pero obsérvese la ironía: si, en Kant, esta autonomía nos emparentaba todavía con el divino creador, para sus herederos esa misma autonomía nos incitará precisamente a prescindir de él); *b)* esta crítica está también fuertemente inspirada por el *positivismo* reinante, concebido por Comte con su distinción de los estados religioso, metafísico y positivo de la humanidad: para él, sólo la ciencia puede pronunciarse de manera autorizada sobre lo real, pero también sobre la religión misma, que puede ser tratada como una forma de patología. La muerte cercana de la religión puede ser proclamada, por tanto, como una certeza filosófica. Su supervivencia sólo puede explicarse de un modo sociológico o psicológico. Más recientemente, especialistas de las ciencias cognitivas han querido ver también en el sentimiento religioso el efecto de un gen particular o de una ilusión producida químicamente por nuestro cerebro.[3]

Esta constelación filosófica inspirada en el ideal de autonomía y de la ciencia moderna contribuirá por un tiempo a un cierto eclipse de la religión como tema *central* de la filosofía. Después de las

3. D. Hamer, *El gen de Dios: la investigación de uno de los más prestigiosos genetistas mundiales acerca de cómo la fe está determinada por nuestra biología*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006. Para explicaciones igualmente naturalistas, véanse los *best-sellers* de D. Dennett, *Romper el hechizo: la religión como un fenómeno natural*, Madrid, Katz, 2007; y R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007.

deconstrucciones de la religión de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, la filosofía deja hasta cierto punto de ocuparse demasiado, o de manera constitutiva, de la religión, que se vuelve infrecuentable: el positivismo lleva al monopolio de la epistemología o de la teoría de las ciencias (en la que la religión sólo puede aparecer como un ejemplo negativo de no-ciencia o de superstición); con igual espíritu, la filosofía analítica, dominante en el mundo anglosajón, se preocupa de la verificabilidad de los enunciados y muestra poca paciencia con los enunciados religiosos o el tema mismo de la religión; la ética (individual, social y política) se desarrolla generalmente siguiendo el *leitmotiv* kantiano de la autonomía, en el que la religión está ausente o es un simple apéndice; la fenomenología (Husserl, Heidegger) se presenta como un retorno a los fenómenos tal como se dan, y aunque la religión puede ser considerada también un fenómeno, sus objetos y sus expresiones son sospechosos y relativamente poco tratados por los grandes fenomenólogos de la primera generación (a excepción quizá de Heidegger, que habló sin embargo de ella sólo en sus cursos de juventud); el existencialismo, pese a haber sido iniciado por un pensador religioso como Kierkegaard, centra su atención en el abandono del individuo y su perspectiva es las más de las veces arreligiosa o atea (Sartre, Camus). El existencialismo llamado cristiano (Marcel) fue marginal, como lo son las filosofías de la religión más confesionales,

a menudo admirables, pero de influencia limitada. La hermenéutica, aunque alimentada por una copiosa tradición teológica (Schleiermacher era uno de sus guías espirituales) se dedica sobre todo a reflexionar sobre la experiencia de la verdad del arte y de las ciencias humanas (Gadamer) y sitúa a la religión, en el mejor de los casos, «en la frontera de la filosofía» (Ricœur). La deconstrucción en sentido amplio (Derrida, Foucault, Deleuze), que se inscribe también ella en la línea sospechosa de Marx y de Freud, se presenta ante todo como una destrucción de la metafísica y se muestra muy alérgica a toda forma de religiosidad, por lo menos hasta los últimos trabajos de Derrida, influidos por Lévinas. Éste se remite a la religión judía, pero lo hace para criticar la tradición filosófica occidental y el primado que habría concedido a los temas del conocimiento y del ser. Lévinas opone a esta tradición el primado de la ética y de la interpelación que emana del rostro del otro. Es la ética y no la religión lo que así se rehabilita, pero el esclarecimiento de las raíces religiosas de la ética, olvidadas desde Kant y Hegel, contribuirá a crear un clima más receptivo a la temática de lo religioso. Desde entonces la religión ha dejado de ser un tema del todo tabú en filosofía (Girard, Marion, Brague, Taylor, Vattimo, Habermas). En ese momento, el impacto de mayor importancia lo produjo, sin ningún género de dudas, la filosofía de Martin Heidegger (1889-1976).

La cuestión de la religión aparece en principio con bastante discreción en la obra de Heidegger. Aunque recibió una formación católica estricta que primeramente le condujo a la teología y al pensamiento tomista, Heidegger se distanció muy pronto del «sistema del catolicismo», al juzgar que su Dios no era más que un principio metafísico que servía de seguro y sostén inquebrantable (cosa que en sus primeros cursos sobre Agustín consideraba blasfema). Con Pascal, Heidegger denunciará siempre en ese sistema a un dios de los filósofos, ante el cual no cabe ni arrodillarse ni rezar. Heidegger recibe en este punto la influencia de pensadores iconoclastas, como Lutero y Kierkegaard, que pusieron en duda sus construcciones filosóficas en nombre de la inquietud radical del corazón humano (de la que Agustín había hablado bien, pero a la que habría ahogado, según Heidegger, al someterla a un orden metafísico). Pero Heidegger había leído también a Rudolf Otto, quien se había ocupado magníficamente del carácter imprevisible y fulgurante de lo «santo» o de lo «numinoso» (entendido como experiencia irracional de lo «totalmente otro» que nos asombra) en su célebre obra de 1917 sobre *Lo santo.* Ahora bien, se pregunta fundamentalmente Heidegger, ¿es todavía posible esta experiencia de lo sagrado?

Heidegger vio claramente que esta pregunta sólo podía plantearse si se retomaba en su raíz la «pregunta por el ser». Si esta pregunta es tan crucial se debe a que vivimos en una época y en una tradición dominadas por una comprensión del ser que hace impensable o improbable cualquier manifestación de lo sagrado. Esta tradición es la que Heidegger resume, sumariamente, bajo el término de «metafísica». Sabemos que la metafísica, a partir Platón, busca explicar el ser por sus primeros principios. Ahora bien, Heidegger juzga que esta metafísica está animada por una voluntad de dominio, porque reposa sobre una concepción del ser que lo reduce a lo que puede ser captado con una mirada: el ser se define entonces por su visibilidad, y, por tanto, en principio, en función de la mirada humana. Lo que Heidegger hace aquí perceptible es la concepción nominalista del ser, de la que hemos partido, que constituye un sistema junto con la prioridad que la ciencia reconocía a lo que es directamente observable. Aunque este nominalismo hizo posible la aparición, absolutamente notable, de la ciencia moderna, Heidegger no ignora que deja intacta toda la cuestión del sentido: ¿cuál es el sentido de nuestra existencia, de la del cosmos, si el mundo se resume en un conjunto de masas en movimiento regidas sólo por las leyes de la mecánica? En una construcción así, es evidente que la religión no es otra cosa que una *construcción segunda* del espíritu que no puede ser considerada más que como la *ficción* a la que determinados individuos permanecen fijados en razón de su origen o de sus angustias. La

fe entonces no es sino una actitud subjetiva, y por tanto problemática. Pero esto es igualmente verdad de todas las convicciones fundamentales, de las que se habla poco después —tomando el vocablo de la economía del siglo XIX— en términos de «valores». Entendámonos: valen, es decir, son rentables, para este o aquel sujeto. Pero este valor no remite ya a nada sustancial o superior. Es una de las consecuencias del imperio del nominalismo.

Heidegger no se equivoca al pensar que aquí tiene su origen la cuestión del nihilismo: si todos los valores sólo dependen de un sujeto que determina lo que es, ¿qué estrella, o qué medida, puede todavía orientarlo? Esta medida no parece depender sino de la buena voluntad del sujeto, que confirma con ello su omnipotencia, pero al mismo tiempo su impotencia natural: ¿quién es él, pues, para determinar lo que debe dar un sentido último a su vida? La grandeza de Heidegger está en haber reconocido esta aporía del nihilismo, surgido del nominalismo. A sus ojos, la salvación sólo puede provenir de una nueva comprensión del ser.

Por esta razón sostiene, en su *Carta sobre el humanismo*, que la pregunta por el ser es anterior a la pregunta por lo sagrado y por lo divino.[4] No se trata, según él, de imponer condiciones, «idolátricas», a la aparición de lo divino, como ha creído Jean-Luc Marion en su formidable debate con Heidegger,[5] sino de reconocer que la cuestión de lo divino está «fuera de lugar» en la perspectiva del nominalismo. Para Heidegger, ese nominalismo equivale a un olvido del ser, porque lo olvidado es que su concepción fisicalista de lo real no es sino una de las manifestaciones del ser, aquella que adquirió un monopolio en nuestra tradición. Sólo puede aún salvarnos otra comprensión del ser, y de ella dependerá la cuestión de lo sagrado, del sentido o de lo divino. Pero Heidegger no pretende elaborar esta concepción. Adventista a su manera, sólo espera preparar el pensamiento para su posible advenimiento. Por eso su última filosofía se entrega a la preparación de un pensamiento finalmente libre de sus ornatos nominalistas. Pensar el ser como evento *(Ereignis)*, o un puro brotar «sin razón», o leer a Hölderlin, que ha puesto en verso la ausencia de los dioses, no tienen otro propósito que explorar ese lugar inverosímil, pero con mayor razón necesario, de un nuevo advenimiento del ser y, por tanto, de lo divino.

El límite del análisis de Heidegger, cuyo diagnóstico es perspicaz, es que sólo espera una manifestación vertical de lo sagrado, desacreditando por lo mismo toda capacidad de la razón humana para pensar lo divino, capacidad que, sin embargo, ha

4. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2001, págs. 70s.

5. J.-L. Marion, *Dios sin el ser*, Pontevedra, Eliago, 2010, pág. 60.

dado apoyo a toda la filosofía de la religión (y que Heidegger presupone, *nolens volens*, cuando critica una concepción de lo divino que él juzga inapropiada). Heidegger, además, atiende demasiado poco a la comprensión del ser que ha *precedido* a la emergencia del nominalismo, la del platonismo. Puesto que Platón comprende al ser a partir de la constancia de la idea, Heidegger estima que lo ha entendido desde la sola perspectiva de la mirada humana y que debe ser asimilado al nominalismo. Pero Heidegger no ha visto bien que la concepción platónica del ser, como manifestación de la esencia, representaba un poderoso contrapeso a la concepción nominalista del ser que pronto iba a triunfar. Porque lo que ante todo existe, para Platón, no es esto que está delante de mí, el objeto cuadrado que mi inteligencia puede captar. Platón ve en ello siempre una realidad segunda con relación a la evidencia primera de la idea. Ciertamente, la *idea* parece comprenderse como algo que se deja «ver» (un *eidos* que remite a *eidenai*, que quiere decir ver y saber, como su equivalente latino *species* remite a *spectare*). Pero si el *eidos* se deja ver, jamás se muestra a sí mismo, porque no existe como tal en carne y hueso. El *eidos* sólo puede reconocerse a partir de sus apariciones sensibles. Se lo ve *(e-videre)* en lo sensible, donde tan sólo es posible propiamente entreverlo.

La esencia, o el *eidos*, no es por eso el pensamiento que nos viene a la mente cuando descubrimos en el mundo ejemplos de belleza, de bon-

dad, de armonía y de regularidad. La esencia nos hace saber que el ser no se reduce al choque de las moléculas que estudia la física moderna, aun cuando a veces lo haga con un sentimiento religioso cósmico que no la deshonra en absoluto: porque estos seres son manifestaciones regidas por constantes y continuidades de una sutileza infinita. De este modo, el mundo, y el mismo nominalismo, deja que brille y se adivine otro nivel del ser, que podemos calificar de superior, ya que contrasta con el mundo inmediato que hechiza primero nuestros sentidos. En el contexto de una manera de pensar así, la esencia, la manifestación de lo divino, vuelve a ser pensable. Heidegger insistió poco en ello, pero la religión brota de una experiencia del ser que reconoce en el mundo de la vida manifestaciones de la esencia divina. Su experiencia fundamental es la de un mundo que a primera vista tiene sentido. Para nuestro tiempo, quizá se encuentre ahí la más grande de las filosofías de la religión, su más preciada sabiduría.

Conclusión

El primer momento constitutivo de una filosofía de la religión, por lo menos de la que aquí hemos esbozado, depende del reconocimiento de una filiación o una *deuda*, más o menos confesada, de la filosofía para con la religión. La religión ha existido mucho antes que la filosofía y ha prefigurado casi todos sus temas y el sentido de su búsqueda de sabiduría. Pensemos en primer lugar en la separación entre los dioses y los mortales (que algunos filósofos intentaron reabsorber hablando de una «imitación de lo divino», *Teeteto*, 176 *a*), que prefigura la distinción metafísica de los dos mundos, divino y mortal, racional y sensible.

De un modo más fundamental todavía, lo «divino», presentido como poder superior, es pensado como responsable del orden del mundo y de la virtud. Toda bondad, todo orden encuentran su fuente en él, dirá Platón. Sus ideas reemplazarán a los dioses de la mitología como grandes principios del orden del mundo, aun cuando Platón continúe

inspirándose en esa herencia sin distinguir siempre entre búsqueda racional y sabiduría mítica y echando mano a veces de ésta para apoyar aquélla. Ahora bien, esta deuda, esta filiación respecto de la herencia mítica, no excluye la *crítica* de esta herencia, sino al contrario.

Por esto, el segundo momento determinante en la relación entre filosofía y religión se expresa a través de una *crítica de la tradición mítica*, fundada en Platón en una «agatonización» de lo divino. Es ésta una actitud muy constante de la filosofía frente a la religión. Aunque no siempre rechace su descendencia, la filosofía se muestra como un saber racional y argumentativo que la obliga a dirigir críticas severas a la tradición mítica, pero, y es importante observarlo, utilizando criterios que ella misma le ha proporcionado. Pues es precisamente la religión la que nos enseña que los dioses son *superiores*, *buenos*, *trascendentes* y que, por consiguiente, no es posible atribuirles insuficiencias excesivamente humanas, como se atreven a hacerlo los poetas. Aunque la filosofía de la religión presenta una crítica del mito, propone al mismo tiempo una versión purificada de él. Cicerón se inscribe en esta tradición diciendo que la religión procede de una lectura atenta, por tanto, filosófica, de las cuestiones que se refieren al culto de los dioses. No hay, por consiguiente, religión —propiamente entendida— sin filosofía.

Esta crítica filosófica de la tradición mítica puede ser parcial o total: puede realizarse en nombre

de una concepción más racional de lo divino, pero también puede conducir a un *descrédito total* de lo religioso. Esta crítica total será la marca de la modernidad tardía, pues apenas la vemos en la Antigüedad y está, ciertamente, del todo ausente en la Edad Media. Pero no deja de ser verdad que una crítica de la religión (Nietzsche, Freud, Dawkins) es siempre una filosofía de la religión que deriva de la tradición de la crítica del mito. Ahora bien, si la filosofía critica a las religiones, es porque pretende disponer de una idea mejor de la salvación del hombre. Esa salvación parece residir entonces en una liberación respecto de toda religión. Pero esta crítica no debería olvidar que la idea misma de liberación y de salvación viene también de la religión.

Esta actitud crítica de cara a la tradición mítica se lleva a término a través de una operación filosófica corriente en el ámbito de la religión, la *desmitologización*. A ella se refiere Aristóteles en su *Metafísica* cuando dice que su explicación racional de las esferas celestes retiene el núcleo creíble de la enseñanza mítica sobre los dioses. El término «desmitologización» no aparecerá sino hasta Bultmann, en el siglo XX. No obstante, Aristóteles la practica ya cuando sostiene que hay en la tradición religiosa elementos «para el pueblo», pero que incumbe a la filosofía destilar de ellos la racionalidad. La prolonga Marx, cuando distingue el opio para el pueblo del potencial revolucionario de la religión, y Cicerón, Averroes, Maimónides, Spinoza y Kant la practican

ya cuando extraen de la religión una sabiduría más racional y, por tanto, más universal.

Ese proyecto de desmitologización, que, según hemos visto, formaba ya parte de la religión en la medida en que ésta implica una crítica de las concepciones inadecuadas de lo religioso, conduce a una concepción purificada de lo divino. ¿Cómo debemos concebir a los dioses? ¿Se ocupan ellos de nosotros? Es la gran cuestión que se sitúa en el centro del debate sobre la naturaleza de los dioses, que enfrenta a epicúreos y estoicos. Pero este debate siempre se plantea en nombre de una concepción de lo divino que pretende ser más racional y más coherente: los epicúreos se remiten a la *trascendencia* radical de lo divino para sostener que los dioses no se ocupan de nosotros, mientras que los estoicos se apoyan en la *bondad* de los dioses para deducir su Providencia. Para el bien del culto público, por razones, por tanto, que podemos llamar políticas, Cicerón estima que es más prudente pensar que los dioses se ocupan de nosotros.

La idea de la desmitologización, llevada a su extremo, *puede* conducir también, en su versión triste, al ateísmo: porque remitiéndose a ella cabe juzgar insostenible la idea de seres más o menos invisibles que sean responsables del orden del mundo. El ateísmo es por ello una desmitologización radical y, por eso mismo, también una filosofía de la religión.

Nacida igualmente de un esfuerzo de desmitologización, la filosofía puede a veces ocupar el sitio

de la religión. Ese rigor puede desembocar en una *fusión de la religión y de la filosofía*. Esta actitud emerge en la Antigüedad tardía, en la estela de las escuelas del helenismo, abocadas a la búsqueda de la felicidad individual. La filosofía y la religión se entienden entonces como vías que llevan a la felicidad del alma. Para Agustín, el cristianismo no será otra cosa que la verdadera filosofía. Este modelo de fusión ejercerá un claro atractivo en la Edad Media (y sigue estando activo en la actualidad cuando se esperan de la filosofía lecciones de vida), pero el redescubrimiento de los autores antiguos en el transcurso de este período obliga a los pensadores a disociar dos órdenes del saber: una *sabiduría religiosa*, revelada en un texto sagrado, de la que hay que distinguir la *sabiduría profana*, fundada en la razón humana, pero con un alcance universal. Se pasa de este modo de una *fusión* de la filosofía y la religión a una forma de cohabitación entre ambas, que podrá tomar la forma de una *subordinación* (de la razón a la revelación, o de ésta a aquélla) y hasta de una *oposición*, cuando el prestigio de una lleve al descrédito de la otra.

El mérito de los mejores pensadores musulmanes y de sus herederos es haber insistido en la autonomía de ambos tipos de saber. Pero, por el mismo hecho, la revelación aparece cada vez más como una sabiduría particular e históricamente fechada, mientras que la universalidad ciertamente pensada por las grandes religiones se convertirá en la marca de

identidad de la filosofía. El saber racional y científico se impondrá desde entonces como el único propio. Con la modernidad avanzada, este monopolio conducirá a una crítica radical de la religión (muy pronto seguida, con todo rigor, por una crítica de la razón misma). Se llega así, si se quiere, a una filosofía *sin* religión, que sigue siendo, se reconozca o no, una filosofía de la religión.

Para toda la tradición, tanto de la filosofía como de la religión misma, la razón era lo que nos acercaba a lo divino. Ahora bien, la razón a menudo se emplea hoy en día para rechazar su realidad. La cuestión que aquí cabe plantear es saber si esta razón puede entonces dar cuenta de sí misma y del orden del mundo que intenta comprender, que ella debe necesariamente presuponer y en el cual ella misma se integra.

La constelación que conduce a una crítica filosófica radical de la religión no es ajena a la comprensión nominalista del ser que reduce el ser a su manifestación física, espacial y cuantificable. Hay ahí un mundo sin dioses, cuyo único consuelo es ser científico. La religión puede recordar a la filosofía que este mundo no es el único, ni posiblemente el primero. Para ella, la evidencia primera es más bien la de un mundo lleno de sentido. Que nadie se apresure a hablar aquí, recurriendo a una caricatura trillada, de un mundo encantado que podríamos oponer a un mundo que estaría desencantado. Porque es un proyecto del saber humano decretar que el mundo tal como se presenta está desprovisto de sentido. Lo menos que puede decirse es que esto no es evidente a priori. El mundo que nos rodea, el del espíritu, el de la naturaleza y hasta el de la física, es de entrada un mundo con sentido, cuyas razones podemos comprender. Dicho sentido, y en la medida en que es presentido como tal, puede suscitar la admiración. Esta veneración encuentra su expresión multiforme en las religiones. Ellas recuerdan a la filosofía su propia presuposición, la de un mundo con sentido. Pero aunque la religión es capaz de despertar en nosotros la comprensión de este sentido, respeta también al mismo tiempo todo cuanto en él hay de incomprensible.

Bibliografía

La religion, textos escogidos por M. Foessel, París, Garnier-Flammarion, 2000.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1944.

AGUSTÍN, *Confesiones; La doctrina cristiana; La ciudad de Dios; De la verdadera religión*, en *Obras de san Agustín*, Madrid, BAC, varias ediciones.

AVERROES, «Fasl al-maqāl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia», en *Teología de Averroes*, ed. de M. Alonso, Universidades de Córdoba-Málaga-Sevilla-Fundación el Monte, 1998, págs. 149-200. La traducción francesa mencionada en el texto es: *Discours décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie* (1179), París, Garnier-Flammarion, 1996.

BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Madrid, Tecnos, 1996.

BRAGUE, R., *La sagesse du monde*, París, Fayard, 1999.

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Alba, 1998.
ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.
FREUD, S., *El porvenir de una ilusión* (1927); *El malestar en la cultura y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, ²1986 (*Obras completas*, 21).
GIRARD, R., *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, ²2002.
GISEL, P., *Qu'est-ce qu'une religion?*, París, Vrin, 2007.
GREISCH, J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 vols., París, Le Cerf, 2002-2004.
GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.
—, *Del sentido de la vida*, Barcelona, Herder, 2003.
HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. I: *Introducción y concepto de religión*; vol. II: *La religión determinada*; vol. III: *La religión consumada*, Madrid, Alianza, 1984-1987. Volumen citado: I (1984).
HUME, D., *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992.
JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), Barcelona, Península, 1992.
KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001.
—, *Crítica de la razón práctica*, FCE, México, 2005 (ed. bilingüe).

KOLAKOWSKI, L., *Philosophie de la religion*, París, Fayard, 1985.
MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 1994 [vers. cast.: *Guía de descarriados*, Barcelona, Obelisco, 1997].
MARION, J.-L., *El ídolo y la distancia: cinco estudios*, Salamanca, Sígueme, 1999.
—, *Dios sin el ser*, Pontevedra, Eliago, 2010.
MARX, K., «Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel», en G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968.
OTTO, R., *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), Madrid, Alianza, 1980.
OTTO, W. F., *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003.
PASCAL, *Pensamientos* (1660), trad. de X. Zubiri, Madrid, Alianza, 2004.
PLATÓN, *Ión, República, Leyes, Banquete, Teeteto, Eutifrón, Fedón, Timeo*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, varias ediciones.
ROUSSEAU, J.-J., *Emilio o de la educación* (1762), Madrid, Alianza, 1998.
SCHLEIERMACHER, F., *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados* (1799), Madrid, Tecnos, 1990.
SPINOZA, B. de, *Tratado teológico-político* (1670), en *Obras completas*, Buenos Aires, Acervo cultural, 1977, vol. 2; Salamanca, Sígueme, 1976; Madrid, Alianza, 2008.

TAYLOR, C., *A secular age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Madrid, BAC, [3]1989.

VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.

VERNANT, J.-P., *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2009.